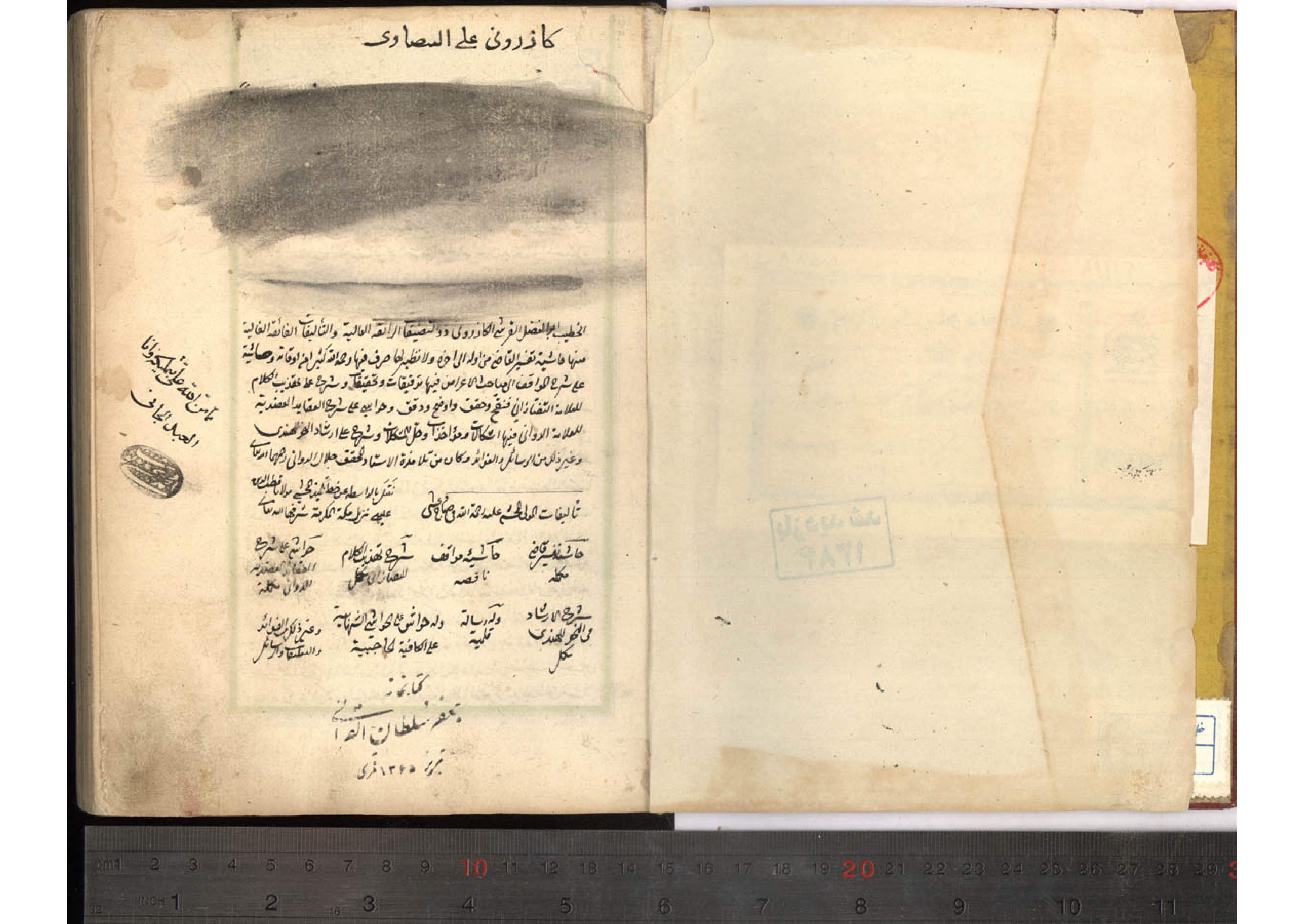

بازدید شد
۱۳۸۴
کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب حاشیه تفسیر بیضاوی جلد ۱
مؤلف ابوالفضل القرشی الکازرونی (خطیب کازرونی)
موضوع
شماره ثبت کتاب
۷۹۱۷۳
۱۱۷۷۵
۸۸۵۷ نسخ
۱۱۱۱۶
خطی «فهرست شده»
۱۲۲۳۶



کازرونی علی البیضاوی

الخطیب ابو الفضل القرشی الکازرونی ذو التصانیف الرائقة العالیة والتألیفات الفائقة الغالیة
منها حاشیة تفسیر القاضی من اوله الی آخره ولا نظیر لها حرف فیها رحمه الله کثیر افاداته وحاشیة
علی شرح المواقف الی مباحث الاعراض فیها تدقیقات وتحقیقات و شرح علی تهذیب الکلام
للعلامة التفتازانی فنقح وحقق واوضح ودقق وحواشیه علی شرح العقاید العضدیة
للعلامة الدوانی فیها اشکالات ومؤاخذات وحل المشکلات وشرح علی ارشاد النحو للهندی
وغیر ذلک من الرسائل والفوائد وکان من تلامذة الاستاد المحقق جلال الدوانی رحمهما الله تعالی

نقل بالواسطة عن خط تلمیذ المحشی مولانا قطب الدین علیه نزیل مکة المکرمة شرفها الله تعالی

تألیفات المحشی علیه رحمة الله علی ما فصل

حاشیه تفسیر قاضی مکمله	حاشیه مواقف ناقصه	شرح تهذیب الکلام للتفتازانی مکمل	حواشی علی شرح العقاید العضدیه للدوانی مکمله
شرح الارشاد فی النحو للهندی مکمل	وله رساله تملیه	وله حواشی علی الحواشی الشهابیه علی الکافیه الحاجبیه	وغیر ذلک من الفوائد والتعلیقات والرسائل

العبد الجانی



بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتي

الحمد لله الذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا قال
صاحب الكشاف في خطبته الحمد لله الذي انزل القران كلاما مؤلفا منظما
وقال الشريف العلامة في الحاشية دل بلامي التعريف والملك على اختصاص
الحمد به تعالى وقال في حاشية شرح المختصر دل الشارح في قوله الحمد
لله بلامي التعريف والاختصاص على اختصاص جنس الحمد به تعالى المستلزم
لاختصاص المحامد كلها تحقيقا على قاعدة اهل الحق ح واورد بعض العلماء انه
اطبق شراح الكشاف وغيرهم ممن تكلم على ذلك ه ولي فيه بحث لان الظاهر
ان اللام انما تدل على الاختصاص بمعنى التعلق الخاص لا بمعنى الانحصار
يدل على ذلك انهم ما عدوه من طرق الحصر كما عدوا انما والحروف المشعرة
منها وان قولك المال لزيد لو كان مفيد الحصر المال على زيد كان قولك
ما المال الا لزيد مفيدا لحصر المال على صفة الانحصار على زيد لا قصر المال
في زيد ولكان الحمد مفيدا لقصر الحمد على الاختصاص بالله تعالى لا على
قصره على الله تعالى لان قولك الحمد لله لما كان دالا على اختصاص الحمد
يعني به كونه مقصورا عليه تعالى لم يكن تقديم الظرف مفيدا للاختصاص
الحاصل بدونه بل قصر ذلك على الاختصاص على المبتدا او اللازم منتف
كيف لا وصاحب الكشاف نفسه قد قال في سورة التغابن قدم الظرفان
في قوله له الملك وله الحمد ليدل بتقديمهما على اختصاص الملك والحمد
بالله عز وجل اقول الجواب عما ذكر اولا ان قوله انهم ما عدوه من طرق الحصر
ان اراد به انهم ما عدوه من الطرق المذكورة في باب القصر من ابواب
علم المعاني فعدم ذكره فيها لا يدل على عدم كونه من طرقه فانهم ما حصروا
الطرق فيما ذكر في الباب المذكور يدل على ذلك ان صاحب التلخيص
وغيره ذكروا ان كون الخبر محلى باللام يدل على القصر كزيد المنطلق مثلا

فانه

فانه يدل على قصر الانطلاق على زيد ولم يذكروا ذلك في باب القصر وان
اراد انهم لم يعدوه من طرق القصر اصلا فممنوع فان قولهم اللام للاختصاص
يدل ظاهرا على انه للقصر ومما ذكروه ثانيا انه يمكن ان يكون قولهم اللام
للاختصاص انه في الاصل للاختصاص والحصر ثم يستعمل في معان اخر
كالتعلق الخاص او يكون مستعملا فيهما بالاشتراك ومنه قولك ما المال
الا لزيد فتامل ما قالوا نظير ذلك ان اللام في الاصل للتعليل ثم
تستعمل في مجرد ترتب الشيء كما في قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون
لهم عدوا وحزنا ثم اذا اسلمنا ما ذكروه من انه يلزم قصر المال على صفة
الاختصاص بزيد فلا ح ثم ان هذا لا يدل على انحصاره في زيد بل يدل
عليه بطريق المبالغة فانه يفيد انه ليس للمال الا صفة كونه مقصورا
على الاختصاص لا يتجاوز الى صفة الاشتراك بينه وبين غيره فلو كان له
غير زيد ذا مال لم يكن مقصورا على صفة الاختصاص بل له صفة الاشتراك
قوله وعما ذكرنا ثالثا ان قول صاحب الكشاف قدم الظرفان الى اخره
يجوز ان يكون معناه انه لما كان اللام قد يجيء لغير القصر فلو قيل الحمد له
لم يكن نصا في حصر الحمد عليه تعالى فقدم الظرفان ليكون نصا فاللام في
له الحمد لمجرد التعلق فيكون النص على القصر مستفادا من التقديم ثم انه
لو لم يكن اللام للقصر لم يكن الحمد مفيدا لقصر الحمد على الله سبحانه وتعالى
وكان معناه مجرد تعلق الحمد بالله تعالى فلا يفهم منه ما هو الغرض الاصلي
من قصر الحمد عليه تعالى ه واعلم ان بين العبارة المنقولة من اول خطبة
الكشاف وبين العبارة الاولى من خطبة الكتاب فرقا من وجوه الاول
ان المراد من الانزال الى السما الدنيا فانه روي انه انزل من اللوح المحفوظ
الى السما الدنيا دفعة ثم نزل بحسب المصالح منجما ولهذا لم يقيد صاحب الكشاف
انزل بقوله على عبده ولم يتعرض المصنف للانزال المذكور دفعة واحدة

لان ظهور اعجازه وقدم فيضه وهدايته بالتنزيل على عبده ليكون
للعالمين نذيرا، ولا تخفى مناسبة الانزال للقران الذي هو الجمع في
الاصل كما سيجي وملايمة التنزيل للفرقان، الثاني ان عبارة المصنف
مشتملة على فائدة التنزيل وهو الانذار، الثالث الاشارة الى كونه
صلى الله عليه وسلم مبعوثا الى كافة الخلق بقوله ليكون للعالمين نذيرا
على ما قرر ان اللام في للعالمين للاستغراق، وفي عبارة الكتاب لطائف
الاولى الاقتباس وهو ظاهر، الثانية الطباق وهو مراد المتضادين وهما
الالوهية والمعبودية، الثالثة براعة الاستهلال، الرابعة الاكتفا
وهو الاقتصار على كونه نذيرا قيل الاكتفا بالنذير لكونه اقتباسا من
القران فلا بد من اتباعه، اقول فيه نظر اذ لا يجب في الاقتباس الا الاتيان
ببعض الفاظ القران او الحديث واما ايراده من غير زيادة ونقصان فلا
نجب كيف وقد غير المصنف عبارة القران وهي قوله تعالى تبارك
الذي نزل الفرقان على عبده بقوله الحمد لله الذي نزل الفرقان واعلم
ان تخصيص النذير بالذكر وان حصل الاكتفا لو ذكر البشير فقط لشدة
الاهتمام به لان النفوس في الاكثر مجبولة على الشهوات مائلة بالطبع
الى المعاصي والفرقان القران واختلاف العبارة باختلاف الاعتبارات
فسمي قرانا باعتبار جمعه وقرانه، قال الجوهري قرات الكتاب قراة وقرانا
ومنه سمي القران، وقال ابو عبيدة سمي القران لانه يجمع السور ويضمها
وفرقانا باعتبار فرقه بين الحق والباطل او باقترانه من سائر المعجزات
فهو الفرقان بين نفسه وبين المعجزات الاخرى لبقائه ابد الدهر او
تفرقه بين النبي المنزل عليه عليه السلام وبين سائر الانبيا والقران
في عرف الشرع هو الكلام المنزل على النبي صلى الله عليه وسلم المنقول عنه بالتواتر
المكتوب في المصاحف وهذا يشمل الكل والبعض ثم ان المراد من القران الواقع

في العبارة

في العبارة المنقولة من الكشاف الكل فان جعله مفتتحا بالتحميد مختتما
بالاستعاذة ظاهر الكل الارتباط بالكل وكذا القران الواقع في عبارة
الكتاب بقرينة قوله فتحدى باقصر سورة من سوره قال العلامة
التفتازاني في حاشية الكشاف ولما كان اثبات الكلام بالشرع
وقد دل الشرع على اتصافه بما يوجب حدوثه وكان الذي بقصد
تفسيره هو ذلك الحادث صدر كتابه بنبذ من تلك الصفات لتكون
مع رعاية براعة الاستهلال دالة على ما هو معظم الخلافيات المنقولة
واشهر مقاصدهم في الكلام انتهى، وفيه نظر، اذ ليس في ذلك الحادث
الخلاف المشهور بين اهل السنة والمعتزلة لان الذي يقصد تفسيره
ودل الشرع على اتصافه بما يوجب حدوثه هو الالفاظ وليس في حدوث
الالفاظ ذلك الخلاف المشهور والجواب اذ مقصوده انه دال على
اشهر مقاصدهم في الكلام على زعم صاحب الكشاف لانه لما كان الكلام
عنده ليس الا الالفاظ فقط وهي حادثة كان الكلام ليس الا ما كان
حادثا فليتامل، واعترض العلامة الشريف اولا على ما نقلناه بان القران
عند المصنف هي هذه العبارة وهي معجزة اجماعا ولا يشتبه على ذي
مسكة ان الشرع انما يثبت بالمعجزة فلا يتصور اثباتها به وتفصيله
ان وجود العبارات معلوم بحسن التتبع واعجازه يعلم اما بالذوق
السليم او المكتسب او بالاستدلال كما ستعرفه واذا علم اعجازها علم
انها ليست بكلام البشر وانما كلام خالق القوي والقدر كما نص عليه
المصنف فيما بعد فتكون هي معجزة من عند الله دالة على صدق مدعي
النبوة فثبوت الشرع يتوقف على العلم بثبوتها واعجازها وكونها
من الله تعالى فلا يصح اثبات شي من ذلك بالشرع، وثانيا بان اتصاف
القران بما ذكر من التاليف والتعظيم والتفخيم مثلا امر ظاهر مكشوف

ليس مما يستفاد من الشرع ويمكن دفعهما بان يقال مراد العلامة
التفتازاني من قوله لما كان اثبات الكلام بالشرع ان اثبات كلام
الله تعالى بالنظر الى اكثر الناس بالشرع لان من قدر على تحقيق اعجازه
والاستدلال به على انه كلام الله لو وجد فهو قليل ومن قوله وقد
دل الشرع على اتصافه بما يوجب الحدوث اذ اتصاف كلامه تعالى
بما يوجب الحدوث مثل التركيب من الكلمات والحروف المترتبة في الوجود
المستلزمة للحدوث يستفاد من الشرع اي للشرع دخل فيه نعم
من نظر الى ما بين الدفتين يعلم كونه مركبا من الكلمات والحروف
فيعلم كونه حادثا لكن لا يحصل له العلم بان كلام الله مركب من الالفاظ
متصف بالحدوث الا بعد علمه بانه كلام الله تعالى والعلم بكونه
كلامه تعالى مستفاد بالنظر الى الاكثر من الشرع كما قلنا فليتامل
ثم ان في كلام الشريف العلامة بحث اخر وهو ان قوله ثبوت الشرع
موقوف على ثبوت اعجاز القران ممنوع لم لا يجوز ان يكون ثبوت الشرع بمعجزات
اخرى ثم اخبر الشارع بكون القران كلام الله تعالى فلا يلزم الدور
فتدبر ثم قال العلامة التفتازاني فان قيل الشرع اثبت الكلام
انه صفة كلام الله فيكون قديما ضرورة امتناع قدم الحدوث بذاته
تعالى اجيب بان الصفة هي التكلم ومعناه ايجاد الاصوات
والحروف في محالها فيرجع الى الصفات الاضافية ورد بان المفهوم
من المتكلم من قام به الكلام وايجاد العرض في محل لا يوجب اتصاف
الموجود به انتهى وفيه نظر اذ لقائل ان يقول ان معنى المتكلم من اتصف
بالتكلم لا المتصف بالكلام كما هو معنى ساير المشتقات فان معنى المشتق
شيء يتصف بالمصدر ولانه يطلق على كل واحد من الناس انه متكلم مع
ان الكلام لا يقوم به قيام العرض بالمحل بل كلامه صوت تكيف بكيفيات

مخصوصة والصوت كيفية تعرض للهواء وليس عرضا قائما بالمتكلم فتامل
ثم قال فان قلت الانزال التحريك من الاعلا الى الاسفل والكلام من
الاعراض المتزايلة التي لا استقرار لاجزائها فكيف يتصور انزاله قلت
جعل انزال المحل الذي تقوم به الحروف الملفوظة المسموعة ولو عند
الاداء المنزل عليه او صورها المحفوظة او المكتوبة انزال الكلام مجازا
وقال الشريف العلامة الموصوف بالحركة حقيقة هو المتحيز بالذات
من الجواهر الافراد وما يتركب منها دون الاعراض سواء كانت اجزاؤها
مجتمعة كاللون او سيالة كالصوت الذي هو جنس الكلام فكيف يتصور
انزال القران وتنزيله مع انهما تحريك من الاعلا الى الاسفل فهذا
مبني على متعارف اللغة حيث يصفون الكلام بما وصف به مبلغه فيقولون
نزل الينا من القصر حكم الامير اه وفي كلاميهما نظر فانا لا نسلم ان الصوت
مطلقا يكون من الاعراض السيالة المتزايلة التي لا تثبت في الوجود
ولا استقرار لاجزائها وانما يكون هذا في الصوت الموجود لنا واما انه
لا يمكن صوت مستقر في الوجود اصلا فممنوع حتى يثبت بالدليل وهنا
كلام اخر يعرف بالتامل والذي يزيد المنع الذي ذكرناه من انه لم لا يجوز
ان يوجد صوت مجتمع الاجزاء في الوجود مستمر وجوده ما ذكره صاحب
المواقف وارتضاه شارحه ان الشيخ ابا الحسن الاشعري لما قال الكلام
هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو
القديم عنده وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة
فوجب ان تحمل كلام الشيخ على ان المراد بالكلام النفسي امر شامل للفظ والمعنى
جميعا قائم بذات الله تعالى وما يتوهم من ان ترتب الكلمات والحروف مما
يدل على الحدوث فقط لان ذلك لقصور الات القراءة وهذا المحمل لكلام
الشيخ مما اختاره الشهرستاني انتهى فقد صرح بقيام اللفظ بذات

الله تعالى مع ازليته وعدم تبدله وترتب اجزائه وصرح بان ترتب
اجزاء الكلام بالنسبة الينا لقصور آلات القراءة **قوله** فتحدى الفا
فاء السببية لان التنزيل المذكور سبب التحدي لا يجب ان يكون فيه
ضمير الموصول مع انه قال الرضي الذي تقوي عندي ان الجملة التي يلزمها
الضمير كخبر المبتدا والصفة والصلة اذا عطف عليها جملة اخرى متعلقة
بالمعطوف عليها معنى بكون مضمونها بعد مضمون الاولى متراخيا
اولا او بغير ذلك جاز تجرد احدى الجملتين عن الضمير الرابط اكتفاء في
اختها التي هي جزء منها سواء كان مضمون الاولى سببا لمضمون الثانية
كما في مسئلة الذباب ولا انتهى وعلى هذا يجوز ان يكون الفاء المذكور لمجرد
العطف والتعقيب **قوله** قديرا القدير ههنا بمعنى القادر اذ ليس
المراد نفي المبالغة بل نفي اصل القدرة والباء في قوله به بمعنى على اي
لم يجد قادرا عليه وفي نفي القدرة رد على من قال ان بعضا منهم قادرون
على مثل القران لكن الله تعالى صرف عنهم دواعيهم اليه وانما قال قديرا
نظرا الى نذيرا **قوله** ثم بين للناس الى اخره خص التذكر باولي الالباب
لان التذكر هو العلم والمعرفة وهما يكونان لاولي الالباب والعقول
الخالصة من الكدورات والتذكير مفعول مطلق بمعنى التذكر او مصدر
لفعل محذوف اي ليتذكروا تذكيرا والمراد نوع من التذكر عظيم **قوله**
قناع الانغلاق القناع ما يغطى به الراس والظاهر انه من قبيل لجين
الماء اي انغلاق كالقناع **قوله** ايات محكمات هن ام الكتاب واخر
متشابهات وقوله تاويلا وتفسيرا لف ونشر من غير ترتيب رعاية
للسجع فان التفسير للمحكمات والتاويل للمتشابهات لقوله تعالى وما
يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم على ما هو راي الماولة **قوله**
غوامض الحقائق ولطائف الدقائق اضافة الغوامض الى الحقائق

والطائف

واللطائف الى الدقائق من قبيل جرد قطيفة من اضافة الصفة الى الموصوف
او العكس ففيه الخلاف المشهور بين البصريين والكوفيين واضافة
الغوامض الى الحقائق لانها لا تجرد عن غموض ودقة غالبا واللطائف
اما ان يراد بها الامور الخفية او امور تقبلها الطباع وعلى كلا المعنيين
مناسب الدقائق **قوله** خفايا الملك والملكوت الملك عالم الشهادة
والملكوت عالم المغيبات **قوله** وخبايا القدس والجبروت الجبروت
عند الامام الغزالي عالم المعاني والامور العلمية وعند الشيخ الكامل صاحب
الفتوحات عالم النفوس وقيل المراد عالم العقول لانه جبر بعضها بكون
ما يمكن له حاصلا بالفعل وايراد الجبروت في مقابلة الملكوت يشعر
بانه ليس بالمعنى الثاني ولا الثالث لان عالم العقول والنفوس
داخلان في الملكوت والانسب المعنى الاول وهي الحقائق العلمية
فيكون المراد بالملكوت الموجودات الخارجية المغيبة عن الحواس
والاولى ان يقال خبايا النفوس القدس والجبروت اسرار الالوهية
اي الامور المتعلقة بالذات والصفات المقدسة **قوله** فيا واجب
الوجود الى اخره لما ذكر من اول الخطبة الى ههنا الامور المتعلقة بالذات
والصفات المقدسة صار كانه بحيث يتجلى له الحق تعالى فخاطبه
بقوله يا واجب الوجود كما قال في اياك نعبد ويجي والفاء فاء السببية
لانه لما ذكر مساعي النبي صلى الله عليه وسلم في باب التبليغ والهداية صارت
الامور المذكورة سببا لطلب الرحمة الكاملة بالذكر لان وجوب الوجود
يترتب عليه جميع الصفات وفيضان الجود وكثرته مناسب السؤال
المذكور وقوله واجب الوجود وفائض الجود يدل على كونه مبدا الكل شيء فالملائم
بعده ايراد كونه تعالى غاية الغايات وانما كان كذلك لان الغاية
ما يفعل الفاعل لاجله وهو تعالى حقيق بان يكون منتهى المطالب وعمل

الجبروت عالم الصفات عند صوفيه
محمد

كل عامل لاجله وفي عبادته دلالة على ان الله تعالى هو المهبط الاعلا
للعارفين العاملين **قال** اهل التحقيق العبادة لها ثلاث مراتب
الاولى ان يعبد الله تعالى طمعا للثواب وهذا هو المسمى بالعبادة وهذه
الدرجة نازلة جدا الثانية ان يعبد الله لاجل ان يتشرف بعبادته
او يتشرف بقبول تكاليفه او يتشرف بالانتساب اليه وهذه الدرجة
اعلا من الاولى وهذه هي المسمى بالعبودية الثالثة ان تعبد الله لكونه
خالقا او كونك عبدا له وهذا اعلى المقامات واشرف الدرجات وهو
المستحق بان يسمى بالعبودية واليه الاشارة بقول المصلي اصلي لله فلو
قال للثواب الله بطلت صلاته **قوله** يوازي غناه الى اخره يحتمل ان يكون
الغنا الاول بالغين المعجمة بمعنى النفع والثاني بالعين المهملة بمعنى
التعب ويحتمل العكس **فان قلت** لم اقتصر على طلب الصلاة الموازية
للغنا ولم يطلب ازيد عليها **قلت** المراد من الموازاة للغنا كونه في
اقصى درجات الكمال كما ان غناه صلى الله عليه وسلم في اعلى مراتب الكمال
فان قلت ينبغي ان يقدم عناؤه بالعين المهملة على غنائه بالغين
المعجمة لشرفه بالنسبة الى ما يتلوه **قوله** فان اعظم العلوم شرفا
الى اخره فيه بحث فقد صرح في الطوالع بان اعظم العلوم وارفعها ورئيسها
ورأسها علم الكلام وقد يقال لا يجب الحمل على ان المراد من العلوم هاهنا
غير الكلام بقرينة ما ذكر في الطوالع ولا يخفى ان الاعتماد على مثل هذه
القرينة بعيد جدا ويمكن ان يقال ان لكل منهما شرفا ومزية على
الاخر من وجه اما مزية الكلام فلان اثبات موضوع التفسير متوقف
على الكلام فانه متوقف على وجود الله متكلم مرسل للرسول صلى الله عليه
وسلم وهذه مما يثبت في علم الكلام واما مزية التفسير فلان كثيرا من
مسائل الكلام يثبت بالايات كاعادة الاجسام ولا يلزم الدور لاختلاف

الموقوف والموقوف عليه لكن ظاهر هذا مخالف لما في شرح المواقف حيث
قال ان علم الكلام اشرف العلوم بحسب جهات جميع الشرف فليتامل او ان
قيل انه اراد انه من اعظم العلوم ولكنه لما سامح في العبارة للمبالغة
اندفع عن كلامه ما ذكر وههنا كلام وهو انهم لما ذكروا ان لكل علم موضوعا
فموضوع التفسير اما ان يكون المفهوم الكلي الصادق على ما بين الدفتين
وهو كلام الله المنزل على النبي صلى الله عليه وسلم المتحدي به او يكون موضوعه
السور والايات الكريمة وحينئذ فلا يخلو اما ان يكون موضوعه مجموع
السور من حيث هو مجموع او يكون كل اية كريمة موضوعا من موضوعاته
وحينئذ نقول لقائل ان يقول ليس المذكور اولا وثانيا موضوعا لان
البحث في التفسير ليس عن المفهوم الكلي المذكور ولا عن المجموع من حيث هو
مجموع فبقي الاحتمال الثالث ولا يخفى بعد ان يكون كل اية موضوعا
حتى يكون موضوعاته بعدد عدد الايات ويمكن ان يقال ان المفهوم الكلي
موضوع التفسير لكن البحث عن افراده وهي الايات باعتبار انه يستفاد
منه احوال المفهوم الكلي كما وقع في سائر العلوم من البحث عن انواع الموضوع
فان الكلمة موضوع النحو ويبحث فيه عن انواعها بل عن انواع الاسم كالفاعل
والمفعول والمبتدا ومثل ذلك ما في المواقف من ان موضوع الكلام هو مفهوم
المعلوم والبحث عن انواعه وافراده فتامل والاولى ان يقال ان موضوعه
مجموع السور ويبحث فيه عن احوال اجزائه باعتبار ان البحث عنها يؤول الى
البحث عنه كما لا يخفى على المتفطن ونظير ذلك كثير في العلوم فان موضوع
الطب بدن الانسان من حيث يصح ويمرض ويبحث عن احوال الادوية
باعتبار ان البحث عن ان بدن الانسان اذا وقع عليه العسل يا كله وينحف
ومثل قول الاصولي مفهوم اللقب لا يعتبر فان هذا البحث في الظاهر ليس بحثا
عن احوال الموضوع لكن يرجع اليه بنحو تصرف ومن اراد تفصيل بحث الموضوع

فعليه بمطالعة الحواشي التي كتبناها علي شرح المواقف **قوله** ومعني قواعد
الشرع واساسها قال في الصحاح قواعد البيت اساسه فيكون التفسير اساس
الاساس واصولا يستفاد منها اصول متعلقة بالشرع ولا يخفي ان التفسير
ليس اساس جميع قواعد الشرع لان التفسير موقوف علي بعض المسائل الكلامية
التي هي من قواعد الشرع فالمراد اساس بعض قواعد الشرع **قوله** لا يليق
لتعاطيه الي اخره **فان قيل** العلوم الدينية موقوفة علي التفسير لان الامور
السمعية مستفادة من القران والحديث فهي تتوقف في الجملة علي التفسير وقوله
لا يليق لتعاطيه الي اخره يدل علي ان التفسير يستمد من العلوم الدينية موقوفة علي
التفسير والتفسير موقوف عليها فلزم الدور **قلنا** بعض مسائل العلوم
الدينية مستفاد من بعض مسائل التفسير والبعض الاخر منه لا يحصل
الا لمن برع في العلوم كلها فلا يحصل مجموع ذينك البعضين الا للبارع
المذكور وهذا الاينافي ان يكون مراده لا يحصل كمال الاشتغال بعلم
التفسير وفهمه الا لمن برع في العلوم كلها فان اسرار القران المجيد لا يظهر
بعضها الا للبارع المذكور وهذا لا ينافي ان بعض مسائل العلوم الدينية
مستفاد من التفسير **قوله** سورة فاتحة الكتاب **قال** العلامة
التفتازاني ولكون اول الشي بعضه والمضاف اليه كله سيما الكتاب
المفتتح بالتحميد المختتم بالاستعاذة فانه المجموع الشخصي لا المفهوم الصادق
علي الاية والسورة كانت الاضافة بمعني اللام كما في جزء الشي دون من كما
في خاتم حديد **اقول** لك ان تقول ظاهر قوله سيما يشعر بان لما ذكر بعده
نوع ارتباط خاص بالحكم المذكور وهاهنا ليس كذلك فان اول كل شي
بعضه واذا اضيف الي ذلك الشي يكون المضاف اليه كله لا فرق في ذلك
بين الاشياء ويمكن ان يقال فائدة لفظ سيما الاشعار بانه يمكن ان يراد
باول الشي جزء من جزئياته فيكون اول الشي بمعني جزئيا لا اوله واما فاتحة

الكتاب

الكتاب فلا يصح فيه هذا التاويل لان المراد بالكتاب هو مجموع كلام الله
المنزل علي النبي صلي الله عليه وسلم للاعجاز بسورة منه لا المفهوم الكلي كما صرح به
الشريف العلامة حيث قال ليس لك ان تجعل الكتاب لان هذه السورة
فاتحة واول بالقياس الي المجموع المنزل لا المفهوم الكلي الذي هو القدر
المشترك انتهي كلامه وقد يقال ان المراد من هذا المركب الاضافي اي فاتحة
الكتاب افادة ان السورة فاتحة لاي شي واذا اريد بالكتاب المجموع
يفهم صريحا من المركب المذكور ما هو المقصود واما اذا اريد بالكتاب المفهوم
الكلي لم يفهم منه المقصود صريحا بل لا بد في تحصيل هذا المعني من تقدير مضاف
اليه غير ما ذكر بان يقال اول افراد ذلك المفهوم فلم يتعين ان المراد
من الكتاب ما ذكر ولا يخفي ما فيه فتامل **ثم** ان الكتاب المفتتح بالتحميد
المختتم بالاستعاذة ليس امرا شخصيا اذ له افراد كثيرة بل هو المجموع النوعي
وفاتحة الكتاب علم لنوع هذه السورة يؤيد ذلك ما صرح به بعضهم وهو
ان اسماء الكتب من اعلام الاجناس وقد علم مما ذكر ان الاضافة بمعني من
تكون اذا كان المضاف اليه جنس المضاف فيكون من للبيان كما في خاتم
حديد ومحصله ان يكون المضاف اليه جنس المضاف صادقا علي ان
الاضافة محمول عليه هكذا قالوا لكن ما رايناه في كلامهم تصريحا بالعلة
في وجوب كون الاضافة بمعني من للبيان ويمكن ان يقال ان الاضافة
في مثل احد الشي زيد زيد مثلا بمعني اللام لا حاجة الي جعلها بمعني بل نقول
انها لانه اقرب الي الضبط اذ لا يثبت حينئذ قسم من الاضافة يكون الاضافة
فيه بمعني من لغير البيان واما اذا كان المضاف اليه مباينا للمضاف
صادقا عليه فلا وجه يعتد به بمعني اللام فيجعل من بمعني من يؤيد
ما ذكرنا ان الرضي رد علي ابن الحاجب جعل الاضافة في ضرب اليوم بمعني
في وادخله في الاضافة بمعني اللام ولا يظهر له وجه الا كونه اقرب الي

الضبط فتأمل وههنا بحث وهو ان الشريف العلامة قدس الله سره قال في
حاشية الكشاف فان قيل ذكر في الكشاف ان اضافة اللهو الى الحديث بمعنى
اللهو بالحديث لانه قد يكون من الحديث وقد يكون من غيره والمراد الحديث
المنكر ويجوز ان تكون الاضافة بمعنى من التبعيضية كانه قيل ومن الناس من
يشتري بعض الحديث الذي هو اللهو منه فعلى التقدير الثاني اذا اريد بالحديث
مطلقه كان جنسا للهو صادقا عليه كما يصدق عليه الحديث المنكر فتكون
الاضافة بيانية لا مقابلة لها وان اريد به العموم والاستغراق كان
لهو الحديث جزءا منه فقد ثبت اضافة الجزء الى كله بمعنى من التبعيضية وان لم
تكن مشهورة قلنا الظاهر ان المراد مطلق الحديث لكنه فوق العلامة
النظر في اضافة الشيء الى ما هو صادق عليه فما كان فيه المضاف اليه
يحسن جعله ثانيا وتمييزا للمضاف كالساج للباب والحديث المنكر
للهو جعلها بيانية وما لم يحسن ذلك فيه كالحديث المطلق للهو جعلها
تبعيضية ميلا الى جانب المعنى انتهى كلام العلامة **اقول** ان اريد
بالحديث الجنس الصادق على المنكر من الحديث لا وجه لجعل اللهو بعضه اذ هو
ظاهر البطلان بل انما هو بعض من افراد ذلك الجنس والظاهر من كلام صاحب
الكشاف اختيار الشق الثاني من الاحتمالين المذكورين وان المراد افراد
الحديث حيث يكون اللهو بعضا منه فيكون هذا اختيارا منه جعل اضافة
الجزء الى الكل في مثل هذا بمعنى من وان كان مخالفا للمشهور وفيه ما فيه
فان قيل لعله اراد بجعلها تبعيضية ان يكون المضاف بعضا من المضاف
اليه اي فردا منه بان يراد من البعض الجزئي لا الجزء فمراده انه وان كان
المضاف اليه في هذه الصورة جنسا للمضاف صادقا عليه لكن لا تسمى هذه
الاضافة بيانية تمييزا له عن القسم الاول الذي يحسن جعل المضاف
اليه بيانا للمضاف والباعث على هذا ان لا يلزم ان تكون اضافة الجزء

الى

الى الكل بمعنى من التبعيضية احترازا من لزوم خلاف المشهور **قلنا** يلزم
على ذلك شيئان احدهما جعل البعض بمعنى الجزئي وهو غير وارد بل معنى البعض
الجزء واذا قيل زيد بعض الانسان فنبه تقدير اي بعض افراد الانسان فيكون
زيد جزءا من تلك الافراد وثانيهما جعل اضافة الجزئي الى الكلي تبعيضية
وهو اصطلاح جديد خلاف المشهور فيلزم الوقوع فيما هرب منه **قوله**
وتسمى ام القران لانها مفتتحه اي ما يفتتح به القران ومبدؤه كانها اصله
ومنشؤه **قيل** اي لما كانت الفاتحة مبدأ القران واوله فكانها ام القران
واصله من حيث ان الشيء واسه لا بد ان يكون مفتتحا ومظهرا ومبدأ له فلا
يرد عليه ما اورد من ان مبدأ الشيء يقال لما منه الشيء ولجزئه الاول والام
مبدأ الولد بالاول دون الثاني والفاتحة مبدأ القران بالثاني دون
الاول فجعله وجه التسمية ليس بوجيه **اقول** فيه نظر لان اصل الشيء
لا بد ان يكون مفتتحا او مبدأ له يرد عليه انه ان اريد بكون الاصل مبدأ
المبدأ بالمعنى الاول فليست الفاتحة كذلك وان اريد المعنى الثاني فلا
نسلم ان اصل الشيء لا بد ان يكون مبدأ **والجواب** عن الايراد المذكور
ان مراد المصنف انه لما كانت الفاتحة الجزء الاول كان له التقدم على الكل
وعلى سائر اجزائه فكانت كالاصل فان له تقدما على ما هو اصل له وههنا
بحث اخر يظهر بالتامل في كلام صاحب القيل **قوله** والتعبد بامره ونهيه
وبيان وعده ووعيده قال الشريف العلامة في الحاشية اما التعبد ففي
قوله اياك نعبد فان العبادة قيام العبد بحق العبودية وما يتعبد به من
امتثال اوامر المولى ونواهيه او في قوله الصراط المستقيم اذا اريد به ملة
الاسلام المشتملة على الاحكام او في قوله الحمد لله لان مآل معناه قولوا الحمد
لله والامر بالشيء ايجابا يستلزم النهي عن ضده واما الوعد والوعيد ففي قوله
انعمت عليهم غير المغضوب عليهم او في قوله يوم الدين اي يوم الجزاء المتناول

للثواب والعقاب واعترض عليه صاحب الحواشي بوجوه احدها ان امتثال
اوامر المولي ونواهيه ليس ماخوذا في معني العبادة ولا لازما له ولا لازم
ان تختص بالعبادة بمن له امر او نهي وليس كذلك قال الله تعالي ويعبدون
من دون الله ما لا ينفعهم ولا يضرهم فاذا لا يلزم من اشتمال الفاتحة علي
التعبد اشتمالها علي التعبد بالامر والنهي الذي هو الدعوي والثاني ان
ما ذكر من ان الامر بالشئ ايجابا يستلزم النهي عن ضده انما يفيد هنا لو كان
الامر المقدر وهو قولوا للوجوب وذلك ع الا تري ان تاركه لا يذم عند
كثير من العلماء الثالث ان الانعام لا يكون كثيرا ما لا يكون مسبوقا بالوعد
فاشتمال انعمت علي الوعد ودلالته عليه غير مسلم وكذا الغضب بالقياس الي الوعيد
اقول اما الجواب عن الاول فان مراد العلامة من العبادة عبادة الله تعالي
وهي لا تحصل الا بامتثال اوامر المولي الحقيقي ونواهيه قيل ويجوز ان يكون
المراد بالامتثال ان يكون شان العابد امتثال ما امر او نهي ولم يلزم منه
ان يكون معبوده ممن ذا امر بالفعل بل يكفي الشرطية وهي انه ان امر معبودهم
بشئ امتثلوه ولا يلزم منه الامتثال بالفعل اقول حمل عبارة الشريف
العلامة علي ما ذكر تعسف مستغني عنه واما عن الثاني فلان اصل الامر
الجواب فيحمل عليه صارف ولو كان الامر للاستحباب لكان النهي متعلقا
بضده ايضا قيل يتعلق النهي بضد الحمد وهو ترك الحمد بالكلية علي سبيل الحرمة
ويتعلق بها الذم في كثير من الايات نحو قوله تعالي يعرفون نعمة الله
ثم ينكرونها واكثرهم الكافرون اقول فيه نظر لان الاية لا تدل الا علي
ان انكار النعمة مذموم ولا تدل علي ان ترك الحمد مذموم واما عن الثالث فلان
المراد من الانعام الانعام في الاخرة او الانعام الديني والدنيوي معا والانعام
علي الوجه الذي ذكرنا فيه اشارة الي الوعد وكذا المراد بالغضب الغضب في الاخرة
او ما يوجب الغضب فيهما بقرينة المقابلة للانعام وفيه اشارة الي الوعيد **قوله**

من

من الحكم النظرية اي في الفاتحة الاشارة الي الحكم النظرية اي المسائل الاعتقادية
فان الفطن اذا ساعده التوفيق يتفطن بما ذكر في الفاتحة للمسائل الاعتقادية
قوله والاحكام العملية التي هي سلوك الطريق المستقيم الي اخره لا يخفي ان
الاحكام العملية التي هي نفس سلوك الطريق المستقيم فان السلوك المذكور
عمل فالتقدير والاحكام التي هي سبب سلوك الطريق المستقيم والقصص
والامثال تفيد بوجه ما بعض المسائل التي يقصد بها الاعتقاد والاعمال
فان في قصص الامم السابقة الدلالة علي كون الله تعالي عالما قادرا مرسلا
للرسل منجيا مهلكا الي غير ذلك من صفات الكمال وعلي الاحكام العملية لانه
يعلم من القصص ان هلاك قوم نوح مثلا بسبب اعمالهم الفاسدة ومخالفة
نبيهم ففيها دلالة علي وجوب اتباع الرسول والعمل بمقتضي امره ونهيه فتامل
قوله دون انعمت عليهم المقصود دون صراط الذين انعمت عليهم فان الصلة
دون الموصول والمضاف اليه بدون المضاف لا يعد آية اصلا **قوله**
وتثني في الصلاة هذه العبارة اظهر من عبارة الكشاف حيث قال تثني في
كل ركعة والمراد انما تثني في جنس الصلاة واكثرها فلا يرد الاعتراض بصلاة
الجنازة وبما هو مذهب الشافعية من جواز الصلاة بركعة واحدة **قوله**
وهو مكي اي نازل بمكة قبل الهجرة فلا يرد انه يحتمل ان يكون نزوله بمكة حين
الفتح قيل لم يلزم من ذلك كون الفاتحة مكية لان ورود الماضي بمعني المستقبل
كثير في كلام الله تعالي كقوله انا اعطيناك الكوثر واجيب بان ذلك ليس
مناسبا لمقام النزول لانه تعالي بصدد الامتنان وبث النعم علي رسول
الله صلي الله عليه وسلم ولا يحصل الامتنان بالنعمة التي لم يعطها اياه وفيه
نظر لان هذا الحكم يصح اذا لم يكن اعطا في المستقبل محقق عند المخاطب بمجرد
وعده فهو حسن بل الجواب ان هذه الشبهة زائلة للاحاديث الصحيحة المفيدة
لكونها مستعملة بمعني الماضي منها ما روي عن علي رضي الله عنه انها نزلت بمكة

اقول فيه نظر اذ محصل هذا الكلام ان الفاتحة مكية لان قوله تعالى ولقد
اتيناك مكي وهو بمعنى الماضي لا المستقبل لان الاحاديث دلت على انها
نزلت بمكة فهذا يكفي في الاستدلال ويكون التمسك بقوله اتيناك لانه
لا دخل له فيه بل الجواب ان الفعل الماضي يجب ان يحمل ان يكون على حقيقته
اذا لم يكن صارفا وههنا لا يظهر صارف فوجب الحمل على الحقيقة **قوله**
ولم ينص فيه ابو حنيفة فظن لما لم ينص بشي ظن انه ابقاها على اصلها الذي
هو عدم كونها من السورة لان الاصل في حكم عدمه حتى يتبين ثبوته **قوله**
وسئل محمد بن الحسن عنها فقال الظاهر انه سئل عن ان البسملة من السورة
او لا ان الكلام فيه فيكون هذا الجواب غير مطابق للسوال بحسب الظاهر
اذ مطلوب السائل تعيين احد الامرين المذكورين وعلى هذا فمقصوده عدم
تقرر احد الامرين عنده فصرح بما تقرر عنده من انها من القران واراد انه
لم يتقرر احد الامرين عندي وما تقرر فهو انها من القران وقد يقال انه يحتمل
ان يكون السوال عن ان البسملة من القران ام لا وحينئذ يكون الجواب
مطابقا بلا خفا **قوله** ومن اجلها اختلف يعني ان الحديث الاول
دال على ان البسملة اية مستقلة والحديث الثاني دال على انها جزء آية فمن
وصل اليه الحديث الاول وتحقق عنده ذهب الى انها آية ومن تحقق
عنده الحديث الثاني ذهب الى انها جزء آية **واعلم** ان مذهب الشافعي
رضي الله تعالى عنه ان البسملة جزء من جميع السور ولم يذكره المصنف صريحا
وذكره صاحب الكشاف قال وقرآء مكة والكوفة وفقهاوهما على انها آية
من الفاتحة ومن كل سورة وعليه الشافعي واصحابه لكن اطلاق القول بان
مذهب قرآء الكوفة انها جزء من كل سورة ليس بصحيح على الظاهر فان حمزة
كوفي ومذهبه انها ليست جزءا من كل سورة وانما هي جزء من الفاتحة
فقط وقال الرافعي في الكبير البسملة اية من الفاتحة لما روي انه صلى

الله

الله عليه وسلم قرا فاتحة الكتاب فقرا بسم الله الرحمن الرحيم وعدها آية
منها وروي انه قال اذا قراتم فاتحة الكتاب فاقروا بسم الله الرحمن الرحيم
فانها ام القران والسبع المثاني وان بسم الله الرحمن اية منها واما
حكم التسمية في ساير السور سوى براءة فلاصحابنا فيه طريقان احدهما
ان في كونها من القران في اوايل السور قولين اصحهما انها من القران لانها
مثبتة في اوايلها بخط المصحف والطريقة الثانية وهي الاصح القطع
بانها من القران بلا خلاف وانما الخلاف في انها اية مستقلة منها ام مع
صدر السورة اية فاحد القولين انها بعض الاية من ساير السور واصحهما
انها آية تامة كما في الفاتحة فظهر مما ذكرنا ان المصنف قصر تقرير
مذهب الشافعي من وجهين احدهما انه لم يلتفت الى كونها اية من
ساير السور والثاني انه لم يبين ان البسملة اية او بعضها ومذهبه
انها اية مستقلة من الفاتحة ومن غيرها على الاصح والاجماع الى
اخره اعترض عليه بانه اثبت في المصاحف اسما السور واعداد الآي
واجيب بان من فعل ذلك فقد ميزه واثبته بكون اخر **اقول**
هذا الجواب لا يخلو عن ضعف والاولى ان يقال ان المراد بما بين الدفتين
ما كان بين الدفتين في زمان جمع القران وابتدا كتبه في المصاحف وما يقرب
من ذلك الزمان والظاهر ان مبالغتهم في تجريد القران انه لم يكن
فيه اسما السور واعداد الآي وههنا كلام وهو ان مذهب الشافعي
ان البسملة آية من الفاتحة ومن ساير السور كما ذكره صاحب الكشاف
وجعل الاجماع المذكور دليلا عليه وفيه بحث ذكره المعلقون عليه وهو
ان كون البسملة من القران لا يدل على كونها آية من السورة اذ يجوز
ان تكون اية مستقلة او بعض اية من السورة **واجيب** عن الاول
بان القران مفصل الى السور والسور الى الايات فلو كانت البسملة جزءا

من القرآن لكانت جزءاً من السور ويبقى الاحتمال الثاني وهي ان تكون
بعض آية من السورة وذكر في حاشية الكشاف انه نقل عن بعض
الناس ولم يلتفت اليه صاحب الكشاف ولم ينقل ذلك الخلاف انما
نقل في كون البسملة من القرآن اقول لم يبين السبب في عدم الالتفات
اليه ولقائل ان يقول بعض الدلائل يدل على كونها من السور ومنه الحديثان
المذكوران واحد منهما يدل على انها آية والآخر على انها بعض آية وبعضها
على انها آية من القرآن فلم اعتبر الخلاف في كونها من القرآن ولم يعتبر
الخلاف في كونها آية تامة او بعض آية والحال ان احتمال كون البسملة
ليست من القرآن ابعد من ان تكون من القرآن وبعض آية من السور لما ذكرنا
ويمكن ان يقال لم يلتفت صاحب الكشاف الى هذا الاحتمال لعدم
الاعتداد بمن هذا مذهبه والاجماع من يعتد بهم على خلافه فتامل والمص
تبع الكشاف فورد عليه ما ورد على الكشاف من ان الاجماع المذكور يفيد
كونها من القرآن ولا يفيد كونها من السور بقي ههنا اشكال وهو ان
حديث ام سلمة انه صلى الله عليه وسلم قرا فاتحة الكتاب وعد بسم الله الرحمن
الرحيم الحمد لله رب العالمين آية يدل على ان البسملة بعض آية واعلم انه
انه قد روت ام سلمة ايضا ان النبي صلى الله عليه وسلم قرا بسم الله الرحمن الرحيم
في اول الفاتحة في الصلاة وعدها آية قال الشيخ تقي الدين السبكي في
شرح المنهاج هذا صحيح رواه ابن خزيمة في صحيحه ويمكن ان يأول حديث
ام سلمة المذكور في الكتاب بان المراد من الآية الكثيرة لا الواحدة كما قال
صاحب الكشاف تقول فلان ادرك ثمرة بستانه ونظيره قولهم كلمة الحويدرة
لقصيدته قال العلامة التفتازاني يعني الثمرة التي بمعنى الكثرة لا الواحد
وكلمة الحويدرة قصيدته وكل قصيدة مركبة من كلمات فان قلت كيف
يدعي الاجماع على ان ما بين الدفتين كلام الله تعالى والحال ان قدماء الحنفية

على ان

على ان البسملة خارجة من القرآن قلت المراد من هذا الاجماع اجماع
السلف السابق على هذا الاختلاف ولما اطلع المتأخرون منهم على الدلائل
الدالة على خلاف مذهب القدماء جزموا بانها من القرآن **قوله** لان الذي
يتلوه مقرو ومراده انه اذا كان ما يتلوه مقروا فالقراءة مما يتلوه ايضا قال
الشريف العلامة يتلو التسمية فيما نحن فيه شيئان احدهما من جنسها
ويتلو ذكره ذكرها وهو المقروء والثاني من غير جنسها ويتلو وجوده ذكرها
وهي القراءة وتلو كل واحد كل منهما يستلزم تلو الآخر فصرح اي صاحب الكشاف
بالاول ليفهم الثاني مع المحافظة على التجانس واقول لما كان ظهور تلو
القراءة بتلو المقروء صرح بما هو الظهر **قوله** وكذلك يضمر كل فاعل ما يجعل
التسمية مبدأ له كذا في الكشاف وقال المحققان في حواشيهما عليه المراد
من هذا الكلام ان الفاعل يضمر لفظ ما يجعل التسمية مبدأ له اقول
فيه بحث اذ لقائل ان يقول لا   ان كل فاعل يضمر اللفظ المذكور
بل يضمر المعنى والجواب ان يقال ان عادة النفوس ان تلاحظ المعنى
في ضمن اللفظ قال الشريف العلامة في حاشية الشمسية ان النفس
تعودت بملاحظة المعاني من الالفاظ بحيث اذا ارادت ان تعقل المعاني
وتلاحظها تتخيل الالفاظ وتتوصل منها الى المعاني ولو ارادت تعقل
المعاني صرفة صعبت عليها تلك صعوبة تامة كما يشهد به الرجوع الى
الوجدان وقال في حاشية المطالع كان المفكر مناجيا لنفسه ولو اراد
تجريد المعاني عن الالفاظ لاشكل عليه ذلك لعدم ما يطابقه ويدل
عليه فيه نظر لانه اذا ابتدى بالقرآن كان الحال وهو ابتدا القراءة دالا
على ابتدائه ولعله اراد انه ليس في اللفظ ما يدل عليه بخلاف اقرا فان المقرو
الذي يتلو التسمية يدل عليه واما ابدا فيدل عليه الحال فتامل ويحتمل ان
يراد بقوله لعدم ما يطابقه في القرآن بخلاف اقرا فانه ما يطابقه فيه

وهو قوله تعالى اقرا باسم ربك الذي خلق قال صاحب الحواشي فان
قلت الحديث المشهور المستدعي للابتدا بالبسملة ووقوعها في الابتدا
قرينة ظاهرة على تقدير ابدا قلت لا يصح شي منها لذلك اما الحديث
فلانه يستدعي تقدم البسملة على الامر ذي البال والتلفظ بها في ابتداء
ذلك الامر لا يستدعي ان يتعلق بابدا او بفعل اخر واما الوقوع في الابتدا
فلان الوقوع في موضع الابتدا لو كفى قرينة على تقدير ابدا لكفى الوقوع
في النهاية قرينة على تقدير الانتها والوقوع في الوسط قرينة على تقدير
التوسط وليس كذلك اقول فيه بحث اما اولا فلان محصل السوال ان
الحديث لما دل على وقوع البسملة في الابتدا يصح ان يجعل هذا قرينة على تقدير
ابدا ولم يدع انه يستلزم تقديره ويستدعيه واما ثانيا فلانا اذا
سلمنا انه يلزم من كون الوقوع في الابتدا قرينة لتقدير ابدا ان يكون
الوقوع في الوسط والانتها قرينة على تقدير بما نقول عدم الجواز ممنوع
والجواب عن السوال انما ذكر لئلا يدل على خلاف مدعى المصنف وهو اولوية
تقدير اقرا **قوله** لزيادة اضمار فيه لحذف المضاف والمضاف اليه
والاولى ان يقال لان المراد بابتداي ابتداي للقراة كائنا او ملتبس
بسم الله فيلزم تقدير كلمات متعددة وفي كلامه رد لما ذهب اليه
بعض النحاة من ان تقدير الابتدا اولى فيقال بسم الله ابتدا القراة
واستشهد على ذلك بوجهين الاول ان الابتدا اعم من خصوصيات
تلك الافعال فهو بالتقدير اولى الا ان يري انهم يقدرون متعلق
الظرف المستقر فعلا عاما كالحصول والكون الثاني ان فعل الابتدا
مستقل بما قصد بالتسمية من وقوعها مبتدا بها فتقديره اوفق في المعنى
قال ولا يرد علينا اقرا باسم ربك لان الاهم هناك فعل القراة فكذلك
صرح بها وقدمت لا للابتدا بالاسم واجيب عنه بان تقدير

الخصوصيات

الخصوصيات او في بتادية المراد ولانك اذا قدرت اقرا دل على تلبس
القراة كلها بالتسمية على وجه التبرك والاستعانة وان قدرت
ابتدي القراة افاد تلبس ابتدائها بها وتقدير الظرف المستقر بالمتعلق
العام انما يكون فيما لم يكن قرينة دالة على الخصوصيات وبان افادة
الابتدا بالتسمية حصلت بمجرد وقوعها مبتدا بها ولا حاجة الى
تقدير الابتداء اقول هذا المقام يناسب تقييد الابتدا بالقراة
وهكذا كل مقام يناسب تقييده بشي خاص واذا قيد بها انعكس الامر
اي صار المقدر خاصا لان مطلق القراة اعم من ابتدا القراة وفيه نظر
فتامل قال صاحب الحواشي في تقدير ابتدي نظر لانه لا اذا قال
المسافر بسم الله ابتدي السفر كان هذا اخبارا عن ابتداء السفر به لا سفره
ولا ابتدا سفره ويلزم من تقديم البسملة على ابتداء المقدر وقوعها
في ابتدا الاخبار المذكور ومن تعلقها به تلبس الاخبار المذكور بسم الله
كما اذا صرح بابتدا فقيل بسم الله ابتدا ولا يلزم من تقدمها عليه وقوعها
في ابتدا السفر ولا من تعلقها به تلبس السفر باسم الله اذ من الجائز ان يقع
اسم الله في ابتدا الاخبار عن السفر وتلبس الاخبار باسمه ويقع السفر
باسم غيره ولو كان تقديره باسم الله اسافر كان هذا اخبارا عن سفره
لا سفرا به ويلزم من تقديم البسملة عليه وقوعها في ابتدا الاخبار المذكور
لا السفر ومن تعلقها به تلبس الاخبار لا تلبس السفر وكلا الوجهين غير
مطابق لما قصد المسافر بتقديم البسملة على السفر والوجه المطابق للمقصود
الذي لم ينقل عن النحاة ان يقال البسملة متعلقة بالسير او ما في معناه
وهو وان لم يكن مذكورا هناك ولا مقدرا في الكلام لكن لما وقع هناك
ما يكون عبارة عنه ومتحدا معه وهو ذهاب المسافر فكانه مذكور هناك
وتعلق به الجار نظرا الى هذا اقول اذا قال المسافر حين شروعه في

السفر باسم الله اسافر وكان معناه افعل السفر متلبساً اذ لا السفر باسم فيكون السفر متلبسا باسم الله فتامل ثم ان قوله البسملة متعلقة بالسير او ما في معناه الى اخره ان اراد انها متعلقة بلفظ السير فلا وجه لقوله لكن لما وقع هناك ما يكون عبارة عنه ومتحدا معه وهو ذهاب المسافر لان المسافر معنى لا لفظ فلا يكون متحدا مع السير الذي هو اللفظ وان اراد بالسير معناه كان قوله لكن لما وقع الى اخره مستدركا **قوله** ادل على الاختصاص وادخل في التعظيم قال صاحب الحواشي **فان قلت** انما يستقيم قوله ادل على الاختصاص وادخل في التعظيم واوفق للوجود اذا كان الكلام على تقدير تاخر المعمول لانه على الاختصاص وادخل في التعظيم فهو موافقة للوجود فما وجهه **قلت** نعم اما الدلالة على الاختصاص فمن باب الآلة والمصاحبة فان للفعل اختصاصا بآلته واما الداخل في التعظيم فمن التبرك به وان اخر عن الفعل واما الموافقة للوجود فلان المعمول حقيق بالتاخير عن عامله اقول فيه نظر اما اولا فلان الاختصاص المذكور عبارة عن القصر كما قال في الكشاف انهم كانوا يبدؤن باسماء الهتهم فيقولون باسم اللات وباسم العزى فوجب ان يقصد الموحد معنى اختصاص اسم الله عز وجل بالابتداء وذلك بتقديمه وتاخير الفعل كما فعل في اياك نعبد واما اختصاص الفعل بالآلة والمصاحبة فليس بمعنى القصد بل نوع من التعلق ويمكن ان يقال مراد المصنف ان تقدم المعمول اقوى في الدلالة على الاختصاص بمعنى التعلق لانه دال على الحصر وهو موجب لعموم تعلق المقدر وهو القراءة باسم الله وعلى هذا ظهر وجه كلام صاحب الحواشي واما ثانيا فلان تفسير الاوفقية للوجود بما ذكر ليس كما ينبغي فالوجه ان يقال ان ذاته تعالى متقدم في الوجود على جميع الاشياء واذا قدر الفعل

مقدما كان موافقا بوجه للوجود لتقدم اسم الله على ما شرع فيه بعد البسملة من القراءة وغيرها واذا كان الفعل موخرا في التقدير كان اوفق للوجود لتقدم اسم الله على لفظ الفعل ايضا **قوله** فان اسمه تعالى مقدم على القراءة وغيرها يعني انما كان تقديم المعمول اوفق لان اسمه تعالى مقدم على القراءة على كل حال من التقديم على العامل والتاخير عنه لكن على الثاني اوفق للوجود كما بينا وهو واجب التقديم اذا كانت القراءة باسم الله ولا يعتد به شرعا ما لم يصدر به والظاهر كمال الاعتداد لان القاري اذا لم يبدا باسم الله لم يسقط ثواب قرائته مطلقا **فان قيل** قد ورد في سنن ابي داود ان كل امر ذي بال لا يبدا فيه بالحمد لله فهو اقطع فلزم ان يكون كل فعل مبتدا بهما معا ولزم تقدم كل من التسمية والحمد على الامر قلنا قد صرح بعض شراح البخاري بان في اسناد هذا الحديث مقالا لا يصلح للحجة وقد وقع كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الملوك في القضايا مفتتحة بالتسمية دون الحمد وهذا يشعر بان لفظ الحمد انما يحتاج اليه في الخطب دون الرسائل والوثائق انتهى فلا يحتاج في مطلق الافعال الى الابتداء بالحمد ثم انه لا يستلزم المحال المذكور لان المراد من الابتداء بالتسمية الابتداء الحقيقي ومن الابتداء بالحمد الاضافي ثم انه يمكن ان يكون المراد من الابتداء بالحمد في الحديث ليس التلفظ بالحمد بل المراد الثناء بالجميل وهو حاصل من اللفظ بالبسملة فالابتداء بالبسملة والحمد حاصل من بسم الله الرحمن الرحيم **قوله** كل امر ذي بال البال الحال والشان والتنكير للتعظيم فلذا فسر بالامر الشريف المهتم به **وجه** واعلم انهم فهموا من تخصيص الامر بذي البال انه لا يلزم في ابتداء الامر الحقير التسمية لان الامر الشريف ينبغي حفظه عن صيرورته ابتر واما الحقير

فليس كذلك اذ لا اعتداد ولا اهتمام بشانه **قوله** وقيل البا للمصاحبة
والمعنى متبركا باسم الله اقول هذا وقوله كيف وقد جعل آلة لها يدل
على ان مذهب المصنف ان البا للاستعانة اقوى من كونها للمصاحبة
وهذا خلاف ما في الكشاف فانه صرح بان كون البا للمصاحبة والملابسة
اعرب واحسن قال الشريف العلامة اما كونه اعرب اي ادخل في لغة
العرب واضح فان با المصاحبة والملابسة اكثر في الاستعمال من با
الاستعانة لا سيما في المعاني وما يجري مجراها من الاقوال واما
انه احسن اي اوفق بمقتضى المقام فلان التبرك باسم الله تادب معه
وتعظيم له بخلاف جعله آلة ولان البا اذا حملت على المصاحبة كانت
ادل على ملابسة جميع اجزا الفعل اه اقول توضيحه انه اذا لم يصاحب
معنى جميع اجزا الفعل لا يقال انه مصاحب الفعل بل يقال انه مصاحب
بعض اجزائه واما اذا استعين في تحصيل جز من اجزا الفعل بشي صدق
انه يستعان في تحصيله ذلك الفعل بذلك الشي اذ لو لم يكن ذلك الشي
لم يكن الجز واذا لم يكن الجز لم يكن الكل ولك ان تقول ان كونها للاستعانة
دال على ان الفعل بدونه اي بدون اسم الله كلا فعل فهو اولى من هذه
الحيثية ثم قال ولان التبرك باسم الله معنى ظاهر يفهمه كل احد ممن
يعتد به والتاويل المذكور في كونه آلة لا يهتدي اليه الا بنظر دقيق
ولان ابتدا المشركين باسما آلهتهم كان على وجه التبرك بها ولان
كون اسم الله آلة للفعل ليس الا باعتبار انه يتوسل ببركته فقد رجع
بالآخرة الى معنى التبرك اه واعترض عليه صاحب الحواشي بان ما جعله
سببا للترجيح حمل البا على المصاحبة من قوله لان التبرك باسم الله تادب معه
الى آخره وقوله لان ابتدا المشركين وقوله لان التبرك باسم الله معنى ظاهر
الى آخره انما يصلح لسببية هذا لو كان التبرك معنى با المصاحبة او لازما

لمعناها وهو ممنوع ان معناها المصاحبة والملابسة كما حقق في موضعه
واشار اليه المحشي ههنا الى ان با المصاحبة والملابسة اكثر ثم قال
فان قلت قول المصنف البا للمصاحبة والمعنى متبركا باسم الله يدل
على اعتبار التبرك في معناها قلت مقصوده كما نقلنا عن الحواشي الشريفية
ان التلبس ههنا على وجه التبرك اقول لقائل ان يقول قول الشريف
العلامة ان التلبس على وجه التبرك وكذا قوله البا للمصاحبة والملابسة
لا يدل على خروج التبرك عن معنى با المصاحبة وعدم اعتباره فيه مطلقا
وقول المعترض انما يصلح لسببية هذا اذ لا يلزم مما ذكر الشريف العلامة
ان يكون التبرك معنى با المصاحبة مطلقا او لازما له فيكون المصاحبة
القدر المشترك بين المعاني المذكورة لم لا يجوز ان يكون احد معاني
با المصاحبة والملابسة انما موضوعة لكل نوع من المصاحبة فيكون احد
معانيها المصاحبة على وجه التبرك فيكون من قبيل الوضع العام للمعنى
الخاص وليس المراد انها موضوعة لهذا المعنى الكلي الذي هو المصاحبة كما ان
من موضوعة للابتدا لكن لا للابتدا المطلق بل هي موضوعة لكل ابتدا خاص
على ما حققه الشريف العلامة في مواضع عديدة ثم ان في كلامه ايضا نظر
لانه ان اراد بقوله الاستعانة راجعة الى معنى التبرك انها عينه فهذا
يفيد رجحان الاستعانة على المصاحبة لانه رجح المصاحبة باشتمالها
على معنى التبرك اولى مما اشتمل عليه وان اراد اشتمالها عليه فلا يناسب
جعله دليلا على رجحان المصاحبة ثم ان هذا الوجه مخالف للوجه الاول
لان الوجه الاول يشتمل على ان الاستعانة لا تقبل التادب والتعظيم
وهذا الوجه يدل على دلالتها عليه فان قيل لعل مراده من الكلام الاول
ان كونها للاستعانة لا يقتضي التبرك اذ قد يستعان بما ليس فيه تبرك
ومقصوده من الكلام الثاني ان جعلها آلة دال على ان معنى با الاستعانة

راجع الي معني التبرك بقرينة المقام فلا مخالفة بين الكلامين قلنا
ولا يدل الدليل الاول علي ترجيح المصاحبة لان المصاحبة ايضا لاستلزام
التبرك مطلقا بل بقرينة المقام كالاستعانة **قوله** وهذا ما بعده
مقول علي السنة العباد فان قلت كون البسملة مقولة علي السنة
العباد ظاهر ان لا يتبرك الله تعالي باسمه ولا يستعين به واما جعل
الحمد وما تاخر عنه وهو قوله اياك نعبد الي اخر السورة مقولا علي
السنة العباد فالملائم ان يكون الحمد ايضا كذلك **قوله** كيف يتبرك
باسمه قال الشريف العلامة معني كيف يتبركون باي عبادة يتبركون
فلا يرد ان ما ذكره تعليم التبرك باسمه لا تعليم كيفية التبرك قال
صاحب الحواشي فيه بحث اذ لا خفاء في ان ما ذكره مشتمل علي التبرك
باسمه تعالي علي وجه معين وكيفية مخصوصة وبهذا الاعتبار يصح ان
يقع جوابا للسؤال عن كيفية التبرك فلا احتياج الي اعتبار العبادة
وصرف الكلام الي السؤال فيها اقول مراد العلامة ان المقصود من
كيفية التبرك ههنا كيفية التبرك بالعبادة وهي حاصلة لا كيفية
التبرك مطلقا سواء كان بالعبادة او غيرها فلا يرد الاعتراض
بان ما ذكره تعليم للتبرك **قوله** ومن حق الحروف المفردة ان تفتح
قال العلامة التفتازاني في الاصل في البناء سيما بناء الحروف هو السكون
لخفته ولكونه عدما والعدم هو الاصل في الحادث ولما تعذر ذلك
في حروف المعاني المبنية علي حرف واحد لرفضهم الابتدا بالساكن كان
من حقها ان تبني علي الفتحة لكونها اخت السكون في الخفة وان كانت
الاخت باعتبار المخرج هي الكسرة اقول ان اراد بقوله لكونه عدما ان
ماهية السكون العدم لزم منه ان لا يكون له مخرج فكيف تكون اخت
الكسرة باعتبار المخرج وان اراد انه متصف بالعدم اي بانه عدم

من كونه السكون اخت السكون في الخفة ... مخرج الكسرة ... قريبة من العدم [illegible]

الحركة

الحركة فالحركة ايضا متصفة بالعدم اي بانه عدم السكون وقد يقال في
الجواب ان المراد من قوله وان كانت الاخت ان اخت الفتحة باعتبار
المخرج الكسرة وقال الشريف العلامة اصل الاعراب ان يكون وجوديا
لكونه اثر العامل وعلامة المعاني فاصل ما يقابله ان يكون عدميا
وقد امتنع البناء علي السكون في حروف المعاني التي جاءت علي حرف واحد
لانها من حيث انها كلم برأسها مظنة لوقوعها في ابتدا الكلام وقد
رفضوا الابتدا بالساكن فحقها ان تبني علي الفتحة التي هي اخت السكون
في الخفة وان كانت الكسرة اختا له في المخرج اقول لا نسلم ان اصل
ما يقابل الوجودي ان يكون عدميا فان التقابل كما يكون بين الوجودي
والعدمي كذلك يكون بين الوجوديين كالتضاد فمعني كون التقابل
اصلا في الاول دون الثاني يحتاج الي البيان ثم ان ما ذكرنا من
النظر سابقا يرد عليه فتامل **قوله** لاختصاصها بلزوم الحرفية
والجر اي لزوم الحرفية والجر مختص بالباء اي لا يكون صفة لغيرها
من الحروف المفردة كما قال ابن الحاجب واختص بو اي لا يدخل علي
غير المندوب وفي الكشاف ان كسر الباء لكونها لازمة للحرفية والجر
قال العلامة التفتازاني معناه ان الباء ملاصقة لهما غير منفكة
عنهما علي ما هو في معني اللزوم في اصطلاح الحكمة اقول اذا حمل
اللزوم في كلامه علي اصطلاح الحكمة لزم ان يكون كل حرف جار باء
فانهم اذا قالوا الكتابة لازمة للانسان يريدون به انه كلما وجد
الانسان وجدت الكتابة لكون اللازم المذكور فاسدا كما لا يخفي والاولي
كما قال الشريف العلامة حمل اللزوم في كلامه علي ما هو المعتبر عند اهل
اللغة فانهم يقولون فلان يلازم بيته اي لا يخرج منه فيكون معني كلامه
ان الباء لا تنفك عن صفة الحرفية والجر الي غيرهما ثم قال اما مناسبة

الحرفية للكسر فلاقتضائهما السكون الذي هو عدم الحركة وكون الكسر
بمنزلة العدم لقلته حيث لم يوجد في الافعال ولا في غير المنصرف
واما الجر فلم اقتضته حركة الباء اثرها قيل المراد ان المجموع علة لكسر
الباء فورد النقض بواو القسم وتائه واجيب عنه بان عملهما بنيابة
الباء وكان الجر لبقاء اثرها فان قيل اعتبار لزوم الحرفية للاحتراز عن
كاف التشبيه مستدرك مع انهم ذكروا ذلك الاحتراز عنها لان الكاف
اذا كان اسما لا يعمل الجر في المضاف اليه بل العامل الحرف المقدر على ما ذكر
في المفصل قلت احترز عنها على مذهب من جعل المضاف عاملا اقول
يستفاد منه انه يكفي في كسر الباء كونها لازم الجر وفاقا ولا يحتاج
الى لزوم الحرفية ولا يرد النقض بواو القسم وتائه لما ذكر ولا بالكاف
لانها ليست بلازم الجر وفاقا كما مر والاولى ان يقال في تعليل كسر
الباء انها بحسب الصورة مستلزمة للجر بخلاف كاف التشبيه فان
صورتها لا تستلزم الجر كما في كاف الخطاب وحاصله ان الباء باي
معنى كانت لازم الجر بخلاف الكاف وكذا واو القسم وتائه لانهما
بصورتهما لا تستلزمان الجر لاشتراكهما في الصورة مع واو العطف وتاء
التانيث قوله لكثرة الاستعمال الى قوله مبتدا بهما همزة الوصل
فان قيل اذا كان حذف الاخر للتخفيف فلا وجه لتسكين الاول
وادخال الهمزة عليها اذ هو موجب للثقل قلنا هو يستلزم التخفيف
غالبا لسقوط الهمزة في الدرج قوله لان دابهم ان يبتدوا بالمتحرك
فيه اشعار بانه يمكن الابتدا بالساكن لكنهم استكرهوه قوله ويقفوا
على الساكن قال بعضهم لانه ضد الابتدا فجعل علامته ضد علامة الابتدا
قال صاحب الحواشي وجه دابهم بالوقف على الساكن ان حركة آخر الكلمة
مناف لما يدل ويشعر به الوقف فكان بينهما تناف وذلك لان الوقف

على

على كلمة يدل ويشعر بالتوقف عليها وعدم التجاوز عنها والتلفظ بالحركة
بعد التلفظ بالحرف المتحرك بها لان الحركة بعض الحرف المصوت واذا
زيد عليه البعض الاخر حتى يتم الحرف المصوت كان بتمامه بعد الحرف
السابق عليه بالضرورة فيكون جزوه الذي هو الحركة بعضه ايضا
اقول لا نسلم ان التلفظ بالحركة بعد التلفظ بالحرف وما ذكره لا يدل
عليه لم لا يجوز ان يكون جزء من الحرف المصوت وهو الحركة مع الحرف
المقدم والبعض الاخر منه بعد الحرف المذكور فيكون تمام الحرف المصوت
بعد الحرف المقدم وتوضيحه ان الحرف الحاصل من اشباع الحركة انما
يحصل بالتدريج فانه من قبيل الامر الغير القار الذي لا يجتمع اجزاوه
في الوجود فحصول جزئه الاول الذي هو الحركة مقدم بالزمان على حصول
الكل الذي لا يحصل الا وقد حصل سائر الاجزاء على التدريج ثم ان قوله
الوقف على كلمة يدل الى اخره ان اراد به ان معنى الوقف في اصطلاحهم
ذلك فلا يلايم قوله ويشعر بالتوقف عليها بل من العبارة ان يقال
الوقف عندهم التوقف على الكلمة وعدم التجاوز عنها وان اراد غير
ذلك فهو امر خفي يحتاج الى ان يبين اولا ثم يتكلم فيه قال الامام
الرازي الحرف الصامت سابق على الحركة لوجهين الاول ان الصامت
آني والحركة زمانية والآن متقدم على الزمان فلا يوجد في الآن الذي
هو اول زمان وجود الشيء كان سابقا على ما يحدث فيه واعترض عليه
في شرح المواقف بانه جاز ان يكون حدوث الحرف الآني في الآن
الذي هو آخر زمان الحركة لا بد لنفيه من دليل اقول لا نسلم ان الحركة
التي هي الفتح والضم والكسر زمانية وانما الحركة الزمانية هي التي تعرض
للاجسام مثل الحركة المكانية قال الثاني ان الحركة لو كانت سابقة
على الحرف لكان المتكلم بالحركة مستغنيا عن التكلم بالحرف لان السابق غني

عن المسبوق والثاني باطل لانا نجد من انفسنا وجدانا ضروريا
انه لا يمكن لنا التكلم بالحركة دون التكلم بالحرف واعترض عليه العلامة
في شرح المواقف بانه ليس من ابطال تقدم الحركة على الحرف الصامت
تقدمه عليها لجواز ان لا يسبق احدهما الاخر بل يوجدان معا اقول
الاستغنا عدم توقف الحركة في الوجود على الحرف وما ذكره في بطلان
الثاني لا يدل عليه فان المتضايفين مثلا لا يتوقف احدهما على الاخر
مع انه لا يمكن وجود احدهما بدون الاخر ولعله اراد بالاستغناء
وجود الحركة من غير وجود الحرف معه فتامل والقلب بعيد غير مطرد
وجواب دخل مقدر وهو ان لقائل ان يقول ان هذه تصاريف الوسم
بعد نقل الواو وقلبها عن موضعها الى الاخر فاجاب بان هذا بعيد
غير مطرد اي لا يجي في نظائره **قوله** لانه رفعة للمسمى يعني انما
يقال اللفظ الذي يوضع لشى الاسم الذي هو في الاصل الذي يدل
على ... لا يعبا بشانه ولذا قيل فلان لا اسم له ويراد انه لا اعتداد
بشانه ولا يلتفت اليه **قوله** ليقل اعلاله يعني انما قلنا اصله
الوسم لا السمو اذ لو قلنا اصله السمو لزم كثرة الاعلال لان فيه
اعلال الواو وتسكين الحرف وتعويض الهمزة عنها بخلاف ما لو كان
الاسم اصله الوسم ومن هذا يظهر ان قوله او من السمة ليس كما ينبغي
بل الوجه ان يقال او من الوسم ولذا قال العلامة التفتازاني وغيره
ان الاسم عند الكوفيين مشتق من الوسم **قوله** والاسم مقحم
اعلم ان كون الكلمة في القران او الحديث او غيره من الكلام الفصيح زائدا
لا يقصد انه لا فائدة لها اصلا اذ هو عبث بل معناه انه لا يختل المعنى
بحذفها وفائدتها قد تكون معنوية وقد تكون لفظية وقد تجتمعان
فالفائدة المعنوية كالتاكيد واللفظية لتزيين اللفظ وحفظ الوزن

وفائدة

وفائدة اقحام الاسم في قوله تعالى سبح اسم ربك ان يشعر بالمبالغة
في تسبيحه تعالى فانه اذا وجب تسبيح اسمه وهو المفهوم من ظاهر
الكلام وان لم يكن مقصودا بالذات على تقدير كونه مقحما فتسبيح الذات
المقدسة اولى واما الزيادة في الفعل المذكور ففائدتها ظاهرة
قوله وان اريد الصفة كما هو راي الشيخ فيه نظر اذ يلزم من انقسام
الشي الى نفسه والى غيره اذ الصفة هي الامر الخارج عن الذات فاذا
انقسمت الصفة الى نفس المسمى والى غيره لزم انقسام الخارج عن المسمى
الى نفس المسمى والى غيره وبطلانه ظاهر قال الشريف العلامة في شرح
المواقف قال الامدي ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري وعامة الاصحاب
الى ان من الصفات ما هي عين الموصوف كالوجود ومنها ما هو غيره وهي
كل صفة امكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه
خالقا ورازقا ونحوهما ومنها ما لا يقال انه عين ولا غير وهو ما يمتنع
انفكاكه بوجه كالعلم والقدرة وغيرهما من صفات الله تعالى
بناء على ان المتغايرين موجودان يجوز الانفكاك بينهما بوجه اقول
فيه النظر المذكور اللهم الا ان يقال المراد من صفة الشي ما هو صفة
ظاهرا وحقيقة فالاول كالوجود فانه صفة بحسب الظاهر وعين
الموصوف في الحقيقة عند الشيخ الاشعري او يقال ما يمكن ان يشتق
من لفظه ام يحمل على ذلك الشي او يقال المراد من الصفة مدلول
اللفظ الذي يحمل عليه بتصرف منه كما يدل عليه ما سبق مع ما نقل
صاحب الحواشي عن شرح المواقف انه قد اشتهر الخلاف في ان الاسم
هل هو نفس المسمى او غيره ولا يشك عاقل انه ليس النزاع في لفظ فرس
انه هل هو الحيوان المخصوص او غيره بل في مدلول الاسم هو الذات
من حيث هي ام باعتبار امر اخر صادق عليه عارض له فلذلك قال

الشيخ قد يكون الاسم عين المسمى نحو الله فانه علم للذات من غير اعتبار امر
فيه وقد يكون غيره نحو الخالق والرازق مما يدل على نسبة الى غيره ولا
شك انهما غيره وقد لا يكون لا هو ولا غيره قال صاحب الحواشي وفيه
بحث اذ ما ذكر الشيخ من ان الاسم قد يكون عين المسمى ولا يكون غيره
فلا يتفرع على ما فرعه عليه من ان مدلول الاسم هو الذات من حيث هي
هي ام باعتبار امر صادق عليه اذ لو كان الذات باعتبار امر صادق عليه
مدلول الاسم لكان لا محالة بهذا الاعتبار مسماه فيكون الاسم عين
المسمى وما نقل عن الشيخ من ان اسم الله علم للذات من غير اعتبار معنى فيه
ممنوع اذ قد اعتبر فيه المعبود بالحق والاتصاف بجميع الصفات الكمالية
كما مر كيف لا وذاته من حيث هي هي غير معقول لنا كما لا يخفى ولو كان
بهذا الوجه معنى لفظ الله لم يكن الله معلوما لنا اقول فيه نظر اما اولا
فلان ما ذكر من عدم التفريع ممنوع فان صاحب المواقف اشار الى ان المراد
من المسمى نفس الذات لا معنى اللفظ وكذا بين الخلاف الواقع في ان الاسم
هل هو نفس المسمى او غيره بانه في الحقيقة خلاف في ان مدلول الاسم اهو
الذات من حيث هي هي ام باعتبار امر صادق عليه وعلى هذا ظهر التفريع
المذكور بان يقال قد يكون مدلول الاسم عين المسمى اي الذات من حيث
هي وقد يكون غير نفس الذات كالخالق فان معناه ليس نفس ذات
الخالق بل اعتبر فيه شيء اخر فهو النسبة الى غيره كما ذكره وليس المراد من المسمى
معنى اللفظ وما وضع له حتى يكون معنى الخالق نفس المسمى واما ثانيا
فلانا لا نسلم استحالة كون ما وضع له لفظ الله تعالى غير معلوم
لنا بذاته بل يكون معلوما بوجهه وسيجيء هذا قريبا **قوله** لان
التبرك والاستعانة بذكر اسمه قال صاحب الحواشي وفي الحواشي الشريفية
فائدة لفظ الذكر في قوله بذكر اسم الله التصريح بالمراد فان تصدير

الفعل

الفعل باسم الله انما يكون بذكره ويقع على وجهين احدهما ان يذكر اسم
خاص من اسمائه تعالى كلفظ الله مثلا والثاني ان يذكر لفظ دال على
اسمه كما في التسمية فان لفظ اسم الله مضاف الى الله تعالى يراد به
اسمه تعالى فقد ذكرها هنا اسمه لا بخصوصه بل بلفظ دال عليه
مطلقا فيستفاد ان التبرك والاستعانة بجميع اسمائه واما كلمة
الباء فهي وسيلة الى ذكره على وجه يؤذن بجعله مبدأ للفعل فهي من
تتمة ذكره على الوجه المطلوب فبطل ما توهم من ان الابتداء بالتسمية
ليس ابتداء باسم الله لان الباء ولفظ اسم ليس شيء منهما اسما له **فان قلت**
ما فائدة لفظ الاسم فهلا قيل بالله الرحمن الرحيم **قلت** فائدته
ما اشرنا اليه من تعميم التبرك باسمائه اقول فيه بحث لان ما ذكره
يتم بامرين احدهما ان يكون بسم الله الرحمن الرحيم دالا على الاستعانة
او التبرك باسم واحد منها وان سلم الاول بان يحمل اضافة الاسم الى
الله على الاستغراق بقرينة المقام لكن الثاني ممنوع فان بالله يدل على
الاستعانة بمسمى هذا اللفظ لا به في كتبت بالقلم وكذا اذا حمل الباء
على المصاحبة يدل على مصاحبة معناه لا على مصاحبته اقول فيه نظر
لان ما نقله عن الحواشي الشريفية لا يدل الا على ان لفظ الاسم يدل
على عموم التبرك بجميع الاسماء ولا يلزم منه ان يكون تركه دالا على التبرك
باسم خاص منها ولو سلمنا انه يدل على التبرك باسم خاص لكان حسنا
فانه لما دل الحديث على التبرك بذكر الله تعالى قبل كل امر ذي بال فاذا
قال القاري مثلا بسم الله الرحمن الرحيم فالوجه ان يراد به الاستعانة
بهذه الاسماء الكريمة او التبرك بها فكان معناه اقرأ باستعانة
هذه الاسماء او متبركا بها فتأمل **قوله** وللفرق بين اليمن والتيمن
قال الشريف العلامة فان التيمن انما يكون باسمه لا بذاته وكذا اسمه

بجعل آلة لفعل لا ذاته واليمين انما يكون به لا باسمائه التي هي الفاظ
اقول فيه نظر قال الفقها لو قال احد بكلام الله او بالمصحف او
بالمكتوب فيه فيمين فان اراد بالمصحف او المثبت فيه الورق والجلد
فلا يمين وظاهر هذا الكلام انه ينعقد اليمين بالفاظ القران واذا
انعقد بها فلم لا يجوز باسماء الله تعالى التي هي الالفاظ فتامل **قوله**
يا الله بالقطع يعني ان هذا علامة كون الهمزة للعوض فانها لما صارت
عوضا صارت في حكم جزء الكلمة والمصنف غير عبارة الكشاف ههنا فانه
قال حذفت الهمزة وعوض منها حرف التعريف وعبارة المصنف اظهر في
المقصود لانهم اختلفوا في ان حرف التعريف ماذا فقال سيبويه هو اللام
فقط اتي بالهمزة قبله ليجوز الابتدا به وقال الخليل هو الالف واللام
معا وهذا هو المراد من عبارة الكشاف كما صرح به بعضهم اذ لو كان المراد
منه اللام فقط لم يحتج في صورة الندا الى ابراد الهمزة وقطعها وخص
القطع بالندا لان الالف واللام لمحض العوض ولا شائبة للتعريف
للاحتراز عن اجتماع آلتي التعريف هذا اما هو المشهور من امتناع اجتماعهما
قال العلامة التفتازاني في خص قطع الهمزة بالندا لتمحض حرف التعريف
هنا للتعويض منسلخا عنه معنى التعريف حذرا من الجمع بين اداتي
التعريف واما على مذهب الرضي من عدم امتناع الاجتماع فيحتاج الى بيان
اخر وقد علله الرضي بالايذان من اول الامر بان الالف واللام خرجا
عما كانا عليه في الاصل وصارا كالجزء الكلمة حتى لا يكره اجتماع يا واللام
فلو كانا بقيا على اصلهما تسقط الهمزة في الدرج لان همزة لام المعرفة
همزة وصل وقيل فان قيل فيجب ان يقطع اذا دخل عليه يا الجر مثلا
ليكون موذنا من اول الامر بان الالف واللام خرجا عما كانا عليه قلنا
المراد بالخروج عن الاصل ان يكون لمحض العوض وهي في يا الله كذلك

دون غيره ويرد عليه انه اذا لم يمتنع اجتماع آلتي التعريف فما وجه
الكراهة في اجتماعهما والوجه ان يقال ان التعليل الذي ذكره الرضي
مبني على المشهور من امتناع اجتماع آلتي التعريف والوجه الاولى ان
يقال ان الاستكراه نظرا الى الظاهر في اول الامر يعني لو لم يقطع لتوهم
من اول الامر نظرا الى الظاهر لان الالف واللام على حالهما وحينئذ
لا يرد عليه ما ذكرنا والاولى جعل اللام في يا الله لمحض العوض ان
يقال لو دخل اللام المنادي وهي باقية في معناها الحقيقي الذي هو
التعريف فاما ان يبنى معها وهو بعيد لكون اللام متعاقبة للتنوين
فهي كالتنوين فمن ثمة قل بناء الاسم معها فاستكره دخولها مطردا
في المنادي المبني واما ان يعرب وهو ايضا بعيد لحصول علة البنا وهي
وقوع المنادي موقع الكاف وقد ذكره الرضي ايضا في عدم دخول اللام
على المنادي **قوله** ثم غلب على المعبود بحق يعني ان الها من غير اللام
يطلق في الاصل على المعبود مطلقا ثم غلب مع اللام على المعبود بحق على
الذات المخصوصة فصار علما له بالغلبة ينصرف اليه عند الاطلاق
كسائر الاعلام الغالبة ثم اكد الاختصاص بالتغيير وصار الله بحذف
الهمزة مختصا بالمعبود بالحق فالاله قبل حذف الهمزة وبعده علم
لتلك الذات المعينة لا انه قبل حذف الهمزة يطلق على المعبود بحق
وقال العلامة التفتازاني في معنى الغلبة ان يكون للاسم عموم فيعرض
له بحسب الاستعمال خصوص باحد الشخص فيصير علما كالنجم اولا فيصير
اسما غالبا كالاله او صفة غالبة كالرحمن اقول بين كلاميهما نوع تخالف
فتامل **قوله** واشتقاقه من أله بمعنى عبد وهو مفتوح العين اي اللام
واما إله بمعنى تحير فهو مكسور اللام **قوله** او من وله بمعنى تحير يفهم
منه مع ما سبق ان الاله الذي يكون همزته اصلية بمعنى تحير لكن ذكر

صاحب الصحاح ان الذي بمعني تحير اصله ولذا قال المعلقون علي الكشاف
قول الجوهري ضعيف تخالفه كلام كثير من ايمة اللغة **قوله** لاهه
الكبا ربضم الكاف بمعني الكبير **قوله** وقيل علم لذاته المخصوص قال
صاحب الحواشي انه قد اخذ في تعريف العلم بغيره بعينه وفسره الجمهور
بتشخصه وذهبوا الي ان معني العلم الشخصي لابد ان يكون تشخصا مانعا
من فرض الشركة وفيه بحث اذ لو اعتبر ان يكون تشخصا مانعا من فرض الشركة
للزم ان يكون معاني الاعلام التي لا تتصور مسمياتها علي وجه تشخصي
مانع عن فرض الشركة كاسامي الانبيا وغير مجهولة لنا هف ولزم ان من
يولد له ولد او مملوك غاب عنه لا يقدر ان يسميه بعلم ما لم يتصور
علي وجه جزي مانع عن فرض الشركة وليس كذلك وبعض المحققين لم يعتبر
في العلم ما ذكروا واعتبر فيه ان يكون موضوعا لمعني مختصا بشخص معين
وعلي هذا التحقيق يجوز ان يكون الله علما فانه علم للمعبود بالحق وهو
مخصوص بشخص او المتصف بجميع صفات الكمال وهو ايضا مخصوص اقول
فيه نظر اما اولا فلانا نختار ان الاسما المذكورة موضوعة للمعاني
الجزيية قوله لزم ان يكون معانيها مجهولة لنا باعيانها قلنا لا نسلم
فيه لم لا يجوز ان يكون موضوعة لها ويكون الواقع العلم بما وضع له
الاسما بوجه من الوجوه المختصة به واما ثانيا فلانه لا يلزم من عدم
العلم بشخص معين من حيث تشخص معين جزي عدم امكان وضع الاسم
له الا يري ان لفظة هذا مثلا موضوع لكل شخص من اشخاص الناس وكذا
لفظ انا وانت علي ما قرر في موضعه مع ان هذه المعاني غير معلومة
لنا باعيانها علي الوجه الجزي بل يستحيل العلم بها علي الوجه المذكور
قوله لانه يوصف ولا يوصف به فيه نظر اذ لا يلزم مما ذكر العلمية
قال صاحب الكشاف ان الها اسم غير صفة الا تراك تصفه ولا تصف

به لا تقول شي اله كما لا تقول شي رجل وتقول اله واحد صمد كما تقول
رجل كريم ولا يخفي ان الها ليس بعلم **قوله** لا اله الا الله كلمة
توحيد ههنا سوال مشهور وهو انه ان قدر خبر لا الموجود مثلا لم تفد
الكلمة العليا نفي امكان اله اخر وان جعل الممكن لم يلزم منه وجود
المستثني والجواب انا نقدر الاول ولا يلزم ان يفهم من الكلمة نفي
امكان اله آخر من الكلمة علي التقدير المذكور لان المراد بالاله المعبود
بالحق والكلمة اذا دلت علي نفي وجود معبود بالحق غيره تعالي دلت علي
نفي امكان ذلك الغير اذ لو كان معبودا بالحق غيره تعالي ممكنا كان
موجودا اذ من استحق ان يكون معبودا يجب اتصافه بصفات الكمال
فلم يكن له نقص وكيف يستحق الناقص العبادة مع وجود الكامل من
جميع الجهات فيكون واجبا موجودا وهذا ظاهر لمن له حدس صايب
ومن هذا يعلم انه لو قلنا ان خبر لا ممكن فالمط حاصل لانه لما كان
المستثني معبودا بالحق وجب ان يكون موجودا لما قلنا وفي الحواشي
ان خبر لا موجود اذ من الجايز ان يكتفي فيها علي الدلالة بان ليس
في الوجود الا الله تعالي وليس لك ان تمنع احتياج لا الي الخبر بناء
علي ما نقل ابن الحاجب عن بني تميم من انهم لا يثبتون خبرها لانه غير
معتمد عليه عند المحققين قال الاندلسي لا ادري من اين نقله ولعله
قاسه والحق ان بني تميم تحذفونه وجوبا اذا كان جوابا عن السوال
او قامت قرينة دالة عليه واذا لم تقم فلا يجوز حذفه راسا اذ لا دليل
عليه بل بنو تميم كاهل الحجازية ايجاب الاتيان به اقول قد بينا ان
نفي وجود معبود بالحق غيره تعالي يدل علي نفي امكانه ثم ان فيه نظرا
لان كلام ابن الحاجب انما يدل علي ان بني تميم لا يذكرون خبر لا ولا يدل
علي عدم الاحتياج الي الخبر **قوله** والحق انه وصفية اصله لكن لما غلب الخ

فيه رد على الكشاف حيث قال فان قلت اسم هو ام صفة قلت بل اسم غير
صفة الا تراك تصفه ولا تصف به لا تقول شيء اله كما لا تقول شيء رجل
وتقول اله واحد كما تقول رجل كريم وايضا فان صفاته تعالى لا بد لها
من موصوف يجري عليه فلو جعلتها كلها صفات بقيت غير جارية
على اسم موصوف بها وهذا محال انتهى واجاب المصنف عن الاستدلالين
المذكورين بانه لفظ صار في حكم الاعلام للاختصاص بذاته تعالى فاذا
صار موصوفا ولم يجعل صفة فان قلت الرحمن في حكم الاعلام للاختصاص
به تعالى مع انه يقع صفة كما في الاية الكريمة قلت قد صرح بعض المحققين
بانه صفة لا بدل واما افادة التوحيد فلانه لما صار مختصا بالذات
المقدسة المتشخصة صارت الكلمة مفيدة للتوحيد ولا ضير في ان يكون
مفهومه كليا لا يمنع نفس تصور مفهومه عن وقوع الشركة بل يكفي في التوحيد
امتناع اشتراكه في نفس الامر ولا حاجة الى امتناع الفرض العقلي
للاشتراك واستدل عليه بان ذاته تعالى لا تعقل الا بوجه كلي ولا
يمكن تعقل نفس ذاته المعينة المقدسة تعالى فلا يمكن ان يدل عليه
بلفظ وايضا لو كان المراد مجرد ذاته تعالى لما افاد ظاهر قوله تعالى
وهو الله في السموات وفي الارض لان الجار والمجرور انما يتعلق بالمعاني
لا بالذات اقول يرد على الاول انه يمكن ان يكون لفظ الله تعالى علما
لذاته المخصوصة وان لم يمكن لنا تعقله الا بوجه مخصوص قال الشريف
العلامة في شرح المواقف من ذهب الى جواز تعقل ذاته تعالى جوز ان يكون
له اسم بازاء حقيقته المخصوصة ومن ذهب الى امتناع تعقل ذاته تعالى
لم يجوز الا وضع الاسم لمعنى فرع تعقله ووسيلة الى تفهيمه فاذا لم يمكن
ان يعقل ويفهم فلا يتصور وضع اسم بازائه لا يتوقف عليه اذ يجوز ان
يعقل ذات بوجه من وجوهه ويوضع الاسم لخصوصها ويقصد تفهيمها

باعتبار

باعتبار ما لا يكتنهها ويكون ذلك الوجه مصححا للوضع وخارجا عن
مفهوم الاسم على ما عرف ان لفظ الله اسم علم له موضوع لذاته من غير
اعتبار صفة الى هنا كلام شرح المواقف وعلى الثاني ان للقائل بالعلمية
ان يقول لا محذور في عدم افادته ظاهر القول المذكور بل الجار والمجرور
متعلق بمقدر مثل المعبود فكان تقدير الاية وهو الله المعبود في السموات
وفي الارض وقال صاحب الحواشي ان العلامة النيسابوري قال وضع
الاسم للذات لا ينافي عدم ادراكه مطلقا فيجوز ان يقال الشيء الذي
يدرك منه هذه الاثار واللوازم مسمى هذا اللفظ وفيه بحث اذ في
الصورة المذكورة كان اللفظ موضوعا بازاء مفهوم مبدا هذه الاثار
وهو ليس بالذات المتشخص المعروض وانما الذات ما صدق عليه المفهوم المذكور
موضوع له وان كان غير معلوم وهذا المفهوم وليس بموضوع له اقول مراد
العلامة النيسابوري ان ما صدق عليه المفهوم المذكور موضوع له وان
كان غير معلوم بعينه لا ان يكون الموضوع له هذا المفهوم الكلي فلا
يرد ما اورد عليه ثم لقائل ان يقول حاصل الكلام انه ان كان المعنى
المراد من لفظ الله هو المفهوم الكلي لم يصح الحكم للتوحيد بمجرد الكلمة المذكورة
والحال ان النبي صلى الله عليه وسلم والخلفا وسائر السلف الصالح رضي الله
عنهم حكموا بالتوحيد بل نقول لو كان الاسم الشريف موضوعا للمعنى الكلي
الذي هو المعبود بالحق لزم ان يكون معنى لا اله الا الله لا معبود بالحق
الا هذا المفهوم الكلي وليس كذلك واذا قيل ان المراد ما صدق عليه هذا
المفهوم وهو ذاته المخصوصة تعالى يرد عليه انه اذا كان كذلك لم يحكم
بانه موضوع او لا لذاته تعالى لانه يختص به بغلبة الاستعمال وهذا
يؤيد ان الاسم الشريف موضوع لخصوص ذاته فليتامل ثم ان الشريف
العلامة قال الاستقراء دل على ان كل حقيقة تتوجه اليها الاذهان

قد وضع لها اسم يجري عليه احكامها وصفاتها واليه اشار من قال من
العلماء اذ لو كان الله صفة وسائر اسمائه صفات لزم ان العرب لم تبق شيئا
من الاشياء المعتبرة الاسمية ولم تسم خالق الاشياء ومبدعها وهذا
محال وهذا دال على وجوب ان يكون لفظ الله اسما في الاصل ولا يكفي ان
يكون وصفا صار في حكم الاعلام بغلبة الاستعمال كما ذكره المصنف وههنا
مباحث عسى ان نعملها رسالة ان شاء الله تعالى **قوله** ولان الاشتقاق
استدل بالاشتقاق على كون الله وصفا في الاصل وفيه نظر اما اولا
فلان صاحب الكشاف صرح بكونه مشتقا مع تصريحه بانه اسم ليس بصفة
فلا يستلزم الاشتقاق الوصفية وههنا سؤال انه كيف يكون مشتقا
ولا يكون صفة والجواب ان الصفة ما يتركب من ذات مبهمة لم يعتبر
فيها خصوصية اصلا ومن معنى معين يقوم بها فاذا اعتبر في المشتق
ذات له خصوصية لم يكن صفة كاسماء الزمان والمكان فانها مشتقات
مع انها غير صفات اذ المعتبر فيها ذات له خصوصية وهي الزمان والمكان
بخلاف ضارب مثلا فان معناه شيء له الضرب واعلم ان صاحب الكشاف
حكم بان الاله ليس بصفة فانه لا يقال شيء اله ويقال اله واحد وقال
الشريف العلامة وغيره ومن هذا يعلم انه من الاسماء لا من الصفات
وهكذا حكم كتاب وامام وسائر ما تعتبر فيه المعاني مع خصوصية الذوات
هذا مجمل ما ذكره ولقائل ان يقول الظاهر ان الذات ههنا مبهم في
الاصل اذ هم اطلقوا الاله على كل معبود بحق او باطل من الحجر والشجر
والكوكب وغيرها وقد صرح صاحب الكشاف بان الاله بمعنى المعبود
وعلى هذا فيكون في الاصل بمعنى ذات موصوف بالمعبودية فيكون
صفة واما ما قيل من انه لو كان صفة لم يكن لله تعالى في اصل الوضع اسم
مخصوص يجري عليه صفاته وهو محال ففيه بحث لان الاله على تقدير كونه

اسما ليس مخصوصا في اصل الوضع بالمعبود بالحق فلم يكن له تعالى اسم مخصوص
في اصل الوضع يجري عليه صفاته ومن هذا يفهم الجواب عن النظر الذي اوردنا
على المصنف بان يقال لما ثبت اشتقاق الاله ولم يظهر دليل على كون
الذات المعتبرة فيه مخصوصة بل الظاهر ان الذات المعتبرة فيه مبهمة
فيكون صفة والجواب انه لا يلزم من كون الاله عاما لما ذكر ان لا يعتبر
فيه خصوصية الذات بوجه والحق انهم قصروا في توضيح الامر فالمفهوم
من كلامهم ان الاله يوضع لذات لا على صفة الالهية وكما في الصفة بل يعتبر
معها نوع من الخصوص لكن لم يبينوا الخصوصية المذكورة فتامل واما ثانيا
فلان قوله ولا معنى للاشتقاق الى اخره عطف على قوله ولان ذاته الى اخره
اذ لم يتقدم ما يصلح ان يعطف عليه غيره ويرد عليه انه يلزم ان يكونا
دليلين على شيء واحد لكنه ليس كذلك لان الاول دليل على نفي العلمية
والثاني دليل على اثبات الوصفية والجواب ان يقال مراد المصنف
من قوله والحق الى اخره ان لفظ الله ليس بعلم بل موصوف في اصله غلب
عليه بحيث لا يستعمل في غيره وهو كالعلم الى اخره فيكون المدعى مركبا
من شيئين احدهما نفي كونه علما والثاني كونه في الاصل صفة وقوله ولان
ذاته الى اخره دليل على جزء من المدعى وهو نفي العلمية وقوله ولا معنى
للاشتقاق الى اخره دليل على الجزء الاخر وهو ثبوت الوصفية فيكون
المجموع دليلا على المجموع واما ثالثا فلانه يوجد في نحو المسجد والمسجد
بكسر الجيم وفتحها وكذا في كل من المصدر والصفة كالضرب والضارب
مثلا ما ذكروه في تعريف الاشتقاق فيكون كل منهما مستغنيا عن الاخر
فالاولى ان يقال ان اشتقاق شيء عن اخر عبارة عن كونهما مختلفين
بالصيغة دون المادة مع كون معنى الشيء الاخر غير خارج من الاول
كالعالم والعلم فان العلم جزء من العالم وهكذا في سائر المشتقات قال

صاحب الحواشي ان اعتبار تعيين الذات في اسماء الزمان والمكان
ممنوع وانما يكون معتبرا لو كانت الاسماء دالة عليها وهو ممنوع فان قلت
تعيين الذات معتبر في هذه الاسماء لان مضربا مثلا يدل على مكان
الضرب او زمانه ومضراب على آلة الضرب فتعين الذات بانه مكان
او زمان او آلة بخلاف الضارب فانه يدل على ما له الضرب دون
تعيين الذات قلت كما ان معنى الضارب ما له الضرب ومعنى
المضروب ما عليه الضرب كذلك معنى المضرب ما فيه الضرب ومعنى المضراب
ما به الضرب وكما يجوز ان تعين الذات المعتبرة في اسماء الزمان والمكان
يمكن ان يعين الذات المعتبرة في الضارب بالفاعل فالحكم باعتبار
تعيين الذات في ذلك دون هذا تحكم اقول الظاهر ان مبنى هذا
الفرق على انه يعرف من اللغة ان معنى اسم الزمان والمكان اعتبر فيه
خصوصية الذات وعلى هذا فالفرق ليس بتحكم ثم ان ما قاله من ان
معنى المضرب ما فيه الضرب لا يختص بالزمان والمكان اذ الضرب حاصل
في موصوفه كما يقال ان العرض قائم بالمحل حال فيه فتخصيصه باسم
الزمان والمكان تحكم فمحصل الكلام ان يراد بالذات التي اعتبرت في
المضرب مثلا الزمان والمكان فلزم خصوص الذات المعتبرة فيه وكذا
ما قاله في المضراب من ان معناه ما به الضرب ان كان المراد بالسببية
الآلية الضرب يلزم اعتبار الآلة فوقع فيما فر منه وان اريد مطلق
السببية فهو اعم من ان يكون آلة او غيرها فلا يختص بالآلة اذ الشروط
من جملة الاسباب فتخصيص اهل اللغة المضرب مثلا بكونه اسم الزمان
والمكان وتخصيص المضراب بكونه اسم الآلة يدل بحسب الظاهر على ان
المضرب يعتبر فيه خصوصية الزمان والمكان وكذا المضراب يعتبر فيه
خصوصية الآلة قوله اسمان بنيا للمبالغة من رحم قال الشريف

العلامة

العلامة فان قيل الرحمن صفة مشبهة فكيف يشتق من رحم وهو متعد
وكذا يقول في رب ومالك حيث عدا صفة مشبهة واما الرحيم فان جعل
صفة مبالغة كما نص عليه سيبويه في قولهم هو رحيم فلانا فلا اشكال
وان جعل من الصفات المشبهة كما يشعر تمثيله بمريض لتجه عليه السؤال
اجيب بان الفعل المتعدي قد يجعل لازما بمنزلة الغرايز فينقل الى
فعل بضم العين فتشتق منه الصفة المشبهة وهذا مطرد في باب
المدح والذم كما نص عليه في تصريف المفتاح وكذا المصنف في الفائق
في رفيع الدرجات ومن هو قيل رفيع الدرجات اي رفيع درجاته لا رافع
الدرجات اقول فان قلت اذا جعل المتعدي لازما فما الحاجة الى
نقله الى فعل بضم العين قلت لافادته المبالغة لانها تحصل من جعل
الفعل بمنزلة الغرايز وما في حكمها والغرايز الامور الطبيعية اللازمة
كالحسن والقبح وما في حكمها ما صار ملكة وهما مبنيان من فعل بضم
العين قال اهل الصرف ان هذا الباب موضوع للصفات اللازمة
مما جبل الانسان عليه او صار ملكة له بالتكرار فتامل قوله ومنه
الرحم لانعطافها على ما فيها لا يخفى ان الانعطاف الذي يقتضي التفضل
والاحسان امر روحاني والانعطاف الرحم على ما فيه امر جسماني هو الاشتمال
عليه فلا يظهر وجه قوله ومنه الرحم لانعطافها على ما فيها ويمكن ان
يقال الانعطافان سببان للحفظ فاستعير الرحمة لانعطاف الرحم
واشتق اسمه له قوله واسماء الله تعالى انما تؤخذ الى آخره الرقة
والانعطاف اللذان هما تابعان للمزاج الذي هو كيفية متوسطة حاصلة
من تفاعل العناصر مستحيلان في حقه تعالى فوجب الرجوع الى التفضل
والاحسان اللذان هما من الافعال التي هي الغايات واستعمال الرحمة
بمعنى التفضل مجاز مرسل لعلاقة السببية والمسببية ويحتمل ان

يكون استعارة باعتبار كون كل منهما سببا لانتفاع المنعم عليه قوله
التي هي انفعالات المراد من الانفعال ما يلين بفعل فيه الكيفيات
كالرقة وليس المراد به المعنى المشهور قوله والرحمن ابلغ من الرحيم
لان زيادة البنا الي اخره تو قيف ذلك بحذر وحاذر واجيب بان القاعدة
اكثرية وبان ما ذكر لا ينافي ان يقع في البنا الانقص زيادة معنى
بسبب اخر كالالحاق بالامور الجبلية قوله وكبار وكبار قال في الصحاح
كبر بالضم عظم فهو كبير وكبار فاذا افرط قيل كبار بالتشديد قوله وعلى
الثاني قيل الي اخره يمكن ان يقال يا رحمن الدنيا والاخرة بالاعتبار
الاول لان مجموع نعم الدنيا والاخرة اكثر من نعم الدنيا بل لو قيل بالاعتبار
الاول يا رحمن الاخرة ورحيم الدنيا لكان حسنا قوله لتقدم رحمة
الدنيا اراد ان الرحمن على كل من الاعتبارين المذكورين يضاف الى الدنيا
بخلاف الرحيم فانه باحد الاستعمالين مضاف الى الدنيا وبالاعتبار
الاخر مضاف الى الاخرة والنعم الدنياوية مقدمة على الاخروية فلذا
قدم الرحمن قوله والقياس يقتضي الي اخره يعني ان القياس على نظائره
يقتضي الترقي نحو قوله فلان شجاع باسل وعالم نحرير وجواد فياض
لكن التقدم في الوجود يناسب العكس والحاصل ان القياس يقتضي الترقي
المذكور اذا لم يكن سبب اخر يقتضي العكس كما قالوا في كون زيادة البنا
تدل اكثريا توجب زيادة المعنى قوله لان معناه المنعم الحقيقي البالغ في الرحمة
غايتها في كون هذا معنى الرحمن بحث وانما معناه اللغوي المبالغ في الرحمة
واما وصوله الى غاية الرحمة ومنتهاها فليس مقتضى وضع اللغة
الا ان يقال انه معنى عرفي فتامل وانما قال المنعم الحقيقي لان غير الله
تعالى منعم بالمجاز اذ الانعام الذي هو ايصال النعمة الى الغير فعل الله
تعالى لا غيره قوله لان من عداه فهو مستفيض بلطفه الى اخره كون

الشخص

الشخص في غاية الرحمة ان يكون له مرتبة من الرحمة لا يكون مرتبة من الرحمة
فوقها بل يكون هو في اقصى المراتب بحيث لا يتصور ما هو اكمل منها بل يكون
هو جامعا لجميع انواع الرحمة فلا بد ان ينحصر الرحمة فيه والا لم يكن في اخر
المراتب لان حصر الرحمة مرتبة فوق ما ذكرناه فيلزم من العبارة المذكورة
في تعريف الرحمن حصر الرحمة فيه تعالى فيكون في قوله فهو مستفيض بلطفه
ورحمته تسامح وتجوز ونسبة الرحمة الى العبد باعتبار ظهور نعمة الله
تعالى على يده قوله او بذل رقة الجنسية اي الرقة المتعلقة بالجنسية
فان الغني اذا راى الفقير قد يحصل له اي للغني اضطراب نفسه في مشاهدة
عجز الفقير فاذا اعطاه شيا حصلت له طمانينة قوله ثم انه كالواسطة
في ذلك اي غيره تعالى كالواسطة في ايصال النعم وانما قال كالواسطة
ولم يقل هو الواسطة لان المتبادر من الواسطة ما يكون فعل الفاعل موقوفا
عليه وهو تعالى متعال عن ان يتوقف فعله على شرط وواسطة وفيه
نظر اذ لا يفهم من عبارته ان ايصال النعمة الى الغير من الله تعالى ويجب
بيانه حتى يتم المطلوب سيما ان فيه خلافا بين الفريقين اهل السنة
والمعتزلة كما هو المشهور وليس فيما ذكر خلاف عنهم ويمكن ان يراد في قوله
الى غير ذلك وفيه ترك التصريح بالمسألة الخلافية والتصريح بما ليس
فيه خلاف قوله لان ذات النعم ووجودها الى اخره صريح في ان ليس
وجود النعمة فقط منه تعالى بل وجودها وذاتها ايضا وهذا فرع
كون الماهية مجعولة بجعل جاعل وهو مسألة خلافية كثر النزاع فيها
من اهل العلوم العقلية قال الشريف العلامة في شرح المواقف معنى
قولهم الماهيات ليست مجعولة انها في حد انفسها لا يتعلق بها جعل
جاعل وتاثير مؤثر فانك اذا لاحظت ماهية السواد ولم تلاحظ معها
مفهوما سواها لم يعقل هناك جعل اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها

حتى يتصور توسط جعل بينهما فيكون احدهما مجعولة تلك الاخرى
وكذا لا يتصور تاثير الفاعل في الوجود بمعنى جعل الوجود وجودا بل
تاثيره في الماهية باعتبار انه يجعلها متصفة بالوجود اقول فيه
نظر لانا لا نسلم ان جعل الماهية يقتضي جعلها شيئا آخر فان الجعل على
ما ذكره بعض المحققين على نوعين جعل الشيء وجعل الشيء شيئا آخر فان
الماهيات انفسها اثر الفاعل على ما ذهب اليه الحكماء الاشراقيون وايضا
ما ذكره الشريف العلامة جار في نفس الاتصاف بان يقال لا معنى لجعل
ذات الاتصاف اتصافا وتاثير الفاعل فيه انما هو بجعله شيئا آخر ولزم
السر **قوله** اولان الرحمن لما دل على جلائل النعم الى آخره يعني ان هذا ليس
مسلك الترقي بل من باب التتميم **قوله** وان حظر اختصاصه بالله
ان يكون له مؤنث على فعلى او فعلانة لا وجه لذكر قوله فعلانة ههنا على
ما يظهر بالتامل الصحيح **قوله** الحاقا له بما هو الغالب في بابه يعني ان الرحمن
لما لم يطلق على غيره تعالى لم يكن له مؤنث على فعلى ليكون غير منصرف
او على فعلانة ليكون منصرفا فوجب الرجوع الى الاصل قبل الاختصاص
العارض فحكم بانه غير منصرف الحاقا له بما هو الاعم الاغلب يعني ان الاغلب
في بابه ان يكون مؤنثه على فعلى فحكم بان اصل هذه الكلمة ان يكون مؤنثه
كذلك قبل الاختصاص العارض وقد يقال ان شرط وجود فعلى تحقق
انتفاء فعلانة كما صرح به المحققون فاذا تحقق انتفاء فعلانة ههنا فما الحاجة
الى اعتبار الحاقه بالاعم الاغلب واعتبار كون مؤنثه في الاصل فعلى والجواب
ان هذا الاعتبار لتحقق عدم فعلانة اذ به تبين انتفاؤها **قوله** وانما
خص التسمية بهذه الاسماء كلها الى آخره لك ان تقول كونه تعالى مولى النعم
كلها لا يفهم من بسم الله الرحمن الرحيم وانما يعلم انه تعالى مولى النعم الجلائل
والحقائر واما حصر النعم فيه تعالى فلا يفهم منه اذ لا يبقى فيه ما يدل على الحصر

الا ان يتشبث بمثل ما ذكرنا ويمكن ان يقال لما دل الرحمن الرحيم على انه
مولى النعم جليلها وحقيرها فهو يدل على انه مولى النعم كلها اذ التخصيص
ببعض دون بعض ترجيح من غير مرجح وهذا يكفي في المقامات الخطابية
كما صرحوا به في مثل زيد المنطلق في قولنا بل ان يقول مجرد ما ذكر لا يقتضي
الانقطاع اليه بالكلية بل يجب ان يضم الى ما ذكر انه لا مانع له عما يعطيه
ولا يقدر غيره على ايصال الضرر اذ لو كان مانع وجب التوجه الى ذلك المانع
لدفع المنع والضر واذا ثبت انه المعطي للنعم كلها ولا مانع له ولا ضار غيره
ثبت وجوب الانقطاع اليه بالكلية والاعراض عما سواه ويمكن ان يقال
لو فرض ضار غيره تعالى وتوجه احد الى ذلك الغير لدفع الضر فدفعه عنه
لكان ذلك الدفع رحمة صادرة عن غيره تعالى فلم تنحصر الرحمة فيه
وهو خلاف ما ثبت من الانحصار **قوله** والاستمداد به عن غيره يجوز
ان تكون لفظة عن بمعنى البدل كما ورد في الحديث صومي عن امك ذكره
صاحب المغني ويجوز ان يكون ههنا فقدر اي معرضا عن غيره **قوله**
الحمد هو الثناء على الجميل الاختياري من نعمة او غيرها اطلق الثناء وهو ذكر
الجميل ليعم الاختياري وغيره وخص المحمود عليه وهو الباعث على الحمد
بالاختياري ليمتاز عن المدح وقوله من نعمة اي من انعام لان الجميل
الصفة الحسنة والنعمة الواصلة من المحمود الى الحامد ليست صفة
للمحمود وانما الصفة له الانعام ومن هذا يعلم ان الحمد يكون بالفضائل
والفواضل والفضائل المزايا الغير المتعدية والفواضل المزايا المتعدية
والمراد من الصفة المتعدية الصفة التي اعتبر التاثير في مفهومها كالانعام
بخلاف العلم فان وصول الاثر الى الغير غير معتبر في مفهومه وان كان
للعلم اثار واصلة الى الغير كما لا يخفى على اهل العلم ولك ان تقول
يجب في التعريف اعتبار شيئين تركهما المصنف احدهما المحمود به والثاني

كون الثنا على قصد التعظيم اذ لو لم يكن كذلك لم يكن حمدا والجواب ان يقال
الثنا يدل على المحمود به فانه ذكر الجميل وكونه على قصد التعظيم معتبر ههنا
قوله هو الثنا على الجميل لان الثنا الذي باعثه الجميل لا يكون الا لقصد
التعظيم وقد تعلق بهذا البحث امور ذكرناها في حاشية شرح المواقف
قوله وقيل هما اخوان هذا القايل صاحب الكشاف وقال الشريف
العلامة مراده انهما مترادفان يدل على ذلك قوله في الفايق الحمد هو
المدح والوصف بالجميل وانه جعل ههنا نقيض المدح وهو الذم نقيض الحمد
فانه قال في تفسير قوله تعالى ولكن الله حبب اليكم الايمان ان المدح
لا يكون بفعل الغير واما قال المدح بصباحة الخد وامثالها بد لا انهما على
الافعال الاختيارية الحسنة وقال العلامة التفتازاني المراد من
الاخوة انهما مشتركان في الحروف الاصول مع اتحاد ومناسبة في المعنى
فمجرد كون الحمد والمدح اخوين لا يدل على ترادفهما لكن سوق كلامه ههنا
وصريح كلام الفايق يدل عليه ولذا جعل نقيضهما الذم اقول على ما ذكره
يكون الحكم بالاخوة ههنا قليل الجدوى اذ لا يفهم منه انهما مترادفان
اولا اولا واما انه يعرف من كلام الفايق وكذا مما قال في تفسير الاية
المذكورة ترادفهما وهو لا يدفع ما ذكرنا اذ من لم يطلع على ذلك لم يعلم
ما المراد من الاخوة ههنا واما ما قاله من ان الذم نقيض الحمد فهو ليس
بنص في الترادف لان المراد من النقيض المقابل ولا شك ان الذم مقابل
للحمد والمدح وان كانا غير مترادفين ولذا جعل المصنف نقيض الحمد
الذم مع تصريحه بعدم الترادف بينهما والحاصل ان المقام مقام تعريف
الحمد ولا يكتفى في التعريف بمثل ما ذكروا قوله والشكر مقابلة النعمة
قولا وعملا واعتقادا وكذا وقع في بعض النسخ اي العطف بالواو وفيه
تسامح اذ ليس المراد انه يجب اجتماع الامور الثلاثة حتى يحصل الشكر بل المراد

ان

ان مقابلة النعمة قولا شكر وكذا مقابلتها عملا واعتقادا وفي بعضها
باو وهو الاصح والمراد من المقابلة المذكورة كون الانعام باعثا عليه
فلا يرد عليه ما في الحواشي من القول المقابل للانعام ولا يكون شكرا
الا اذا كان منبئا عن تعظيم المنعم لا مطلقا وسيجي توضيحه قوله
افادتكم النعماء مني ثلاثة الى اخره قال الشريف العلامة هذا الاستشهاد
معنوي على ان الشكر يطلق على افعال الموارد الثلاثة وبيانه انه جعلها
بازاء النعمة جزاء لها مترتبا عليها وكلما هو جزاء النعمة عرفا يطلق
عليه الشكر لغة اقول فان قلت قد صرح في حاشية المطالع بان الفعل
الواقع بازاء النعمة لا يكون شكرا الا اذا كان منبئا عن تعظيم المنعم لكونه
منعما على الشاكر فقوله وكلما هو جزاء النعمة عرفا يطلق عليه لفظ الشكر
ليس على اطلاقه بل يجب تقييدها بالوصول الى الشاكر قلت المراد من
الجزا عوض النعمة الواصلة الى المجازي بشي وهو ان جزاء النعمة قد
لا يكون منبئا عن تعظيم المنعم كما اذا اعطى زيد عمرا شيا ثم بعد ذلك
اعطاه عمرو بازائه شيا فهذا جزاء النعمة وليس منبئا عن تعظيم المنعم
ويمكن ان يقال انه مبني بشرط ان يسلم كونه جزاء للنعمة السابقة فهو مبني
في الجملة فتامل قوله اشيع للنعمة اوفق لها اي اقوى في اشاعتها
واظهارها قوله وما في اداب الجوارح من الاحتمال قال الشريف
العلامة لانه يحتمل خلاف ما قصد به اذ لم يتعين له بخلاف النطق فانه
ظاهر في نفسه ومعين لما اريد به وضعا اقول الشكر اللساني يحتمل
خلاف ما قصد به ايضا فتامل ويمكن ان يقال ان اداب الجوارح ليس
بقاطع في كونه مقابلة الانعام بخلاف القول فانه قد يكون نصا في كونه
شكرا او في مقابلة الانعام فلذا كان راس الشكر لكونه دالا على الشكر
من سائر الانواع كما ان الراس المشتمل على الوجه ادل على الشخص من سائر

الاعضا قال صاحب الحواشي كان النبي صلى الله عليه وسلم شبه الشكر بشجرة
فانه كما ان الشجرة مشتملة على امر خفي به قوامها وصلاحها بصلاحه وهو
اصلها الثابت وعلى امر ظاهر على القريب والبعيد وهو اسها وعلى امر
متوسط بينهما كذلك الشكر مشتمل على امر خفي به قوامه وصلاحه
يصلح الشكر وفساده يفسده وهو الاعتقاد وعلى امر ظاهر على القريب
والبعيد وهو القول وعلى امر متوسط وهو العمل فقال عليه الصلاة
والسلام الحمد راس الشكر وعلى هذا كان ذكر الشكر استعارة بالكناية
واثبات الراس له استعارة تخييلية فتامل اقول الوجه الذي
ذكره لا يلايم ما في الحديث لان الحديث دل على ان الشكر غير موجود عالم
يحمد الله والمراد ان الشكر الكامل وما هو الظاهر منه غير موجود ولم يدل
على ان فساد الاعتقاد يفسد الشكر بل نقول فساد الاعتقاد لا ينافي
الشكر لان فساد الاعتقاد ان لا يطابق الواقع وهو لا يفسد الشكر والمنافي
للشكر ان يكون الاعتقاد على خلاف القول او الفعل ثم ان قوله ذكر
الشكر استعارة بالكناية اصطلاح جديد لانه ان سلم هذا التشبيه
في الحديث وحمل عليه كان الاستعارة بالكناية على مذهب السلف هو
الشجرة الغير المذكورة وعلى مذهب صاحب المفتاح هو لفظ الشكر بادعاء
الشجرية لها وعلى مذهب صاحب التلخيص هو التشبيه المضمر في النفس
وليس ذكر الشكر استعارة بالكناية على مذهب من المذاهب المذكورة
وان قيل المراد من ذكر الشكر لفظ الشكر حتى يمكن حمله على مذهب صاحب
المفتاح قلنا لا يصح على مذهبه جعل اثبات الراس له استعارة تخييلية
كما ظهر من كلامه فتامل **قوله** الذم نقيض الحمد اي ضده كما ان الكفر نقيض
الشكر **قوله** ليدل على عموم الحمد اي ليدل على ان جميع افراد الحمد له تعالى
اي مما اختصت به تعالى لان الحمد كما قال الثناء على الجميل الاختياري

اي

اي الصادر من المحمود بالاختيار ولا يصدر فعل بالاختيار من غير الله تعالى
اذ ليس للعبد تاثير وتقدير حمد غيره في الحقيقة مجاز واعترض عليه
بانه لا يجوز ان يكون المراد من الجميل الاختياري ما يحصل بالاختيار
اعم من ان يكون بالتاثير او بالكسب فيشمل ما يحصل باختيار العبد اي
بكسبه وقال بعض العلماء عرف اللغة جرى في معظم الافعال باسنادها
الى المكتسب لها ولذلك كان اطلاق المصلي وامثاله على العبد حقيقة
عرفية لكن المعتبر في الحمد هو الاختيار لا الاكتساب فلا يلزم ان يكون
اطلاق الحمد على ما يتعلق بالعبد حقيقة اقول فيه ما مر وهو انه لم لا يجوز
ان يكون المراد من الجميل المعتبر في الحمد الاختيار بمعنى الخالق ما نقلنا
فيشمل ما تعلق باختيار العبد وكسبه لا بتاثيره وخلقه لا بد لنفيه من
دليل يمكن ان يقال الدليل على كون الاختيار المعتبر في الحمد الاختيار بمعنى
الخالق لا بالكسب انه لو لم يكن الاختيار بمعنى الخلق لم يكن جميع افراد الحمد
مختصا به تعالى حقيقة لكن الاختصاص مفهوم من القران والحديث مثل
قوله تعالى له الملك وله الحمد اذ الظاهر الاختصاص حقيقة ولا داعي
الى التاويل وانما كان العدول الى الرفع دالا على ان عموم الحمد له تعالى
اذ لو نصب لكان مفعولا مطلقا او مثله فيفيد اختصاص حمد خاص وهو
حمد المتكلم به تعالى فتامل والاولى ان يقال المراد من العموم العموم
بحسب الازمنة اي الحمد ثابت في كل زمان اي على الدوام وهو الذي اشتهر
بينهم من ان الجملة الاسمية تدل على الدوام والثبات فيكون العموم
المذكور مستفادا من الجملة الاسمية واختصاصه به تعالى مستفاد
من معنى الحمد كما قلنا وقال صاحب الحواشي فان قلت ماذا يمنع العموم
على تقدير النصب قلت لما كان الحمد على تقدير النصب مفعولا مطلقا
نوعيا لا تاكيديا لكون مدلوله معرفا باللام ازيد على مدلول الفعل ولا

عدديا لحدود لدلالته على العدد والمرة قيل لا محالة على نوع الحمد لا عمومه
اقول لا يكفي في النوعية كونه معرفا باللام بل لا بد من اثبات انها
ليست للجنس بل للعهد حتى يكون نوعا قال الرضي معنى النوع المصدر
الموصوف وهذا يكون اذا كان اللام في الحمد للفرد دون الجنس فتامل
قوله وثباته اي دوامه من غير اعتبار التجدد ووجه دلالة الاسمية على
الدوام انه لما كانت الاسمية تدل على مطلق الثبوت من غير تقييد
بزمان فتخصيصه بزمان معين دون اخر تخصيص من غير مخصص ومثل
هذا يعتبر في المقامات الخطابية الظنية كما صرحوا به فان قيل انهم
صرحوا بان الفعل المضارع قد يقصد به الاستمرار التجددي فاذا نصب
وقدر الفعل المضارع يمكن ان يقصد به الاستمرار والدوام التجددي
فما الباعث على العدول الى الرفع والحال ان المقصود هو كون الحمد
لله دائما يحصل بالنصب **قلت** المقصود من الجملة الاسمية الدوام
بالنظر الى الازمنة واذا نصب فدلالته على الاستمرار التجددي تكون
بالنظر الى المستقبل على ما هو الظاهر من كلام الشريف العلامة حيث
قال قد يقصد بالمضارع الاستمرار على سبيل التقضي شيئا فشيئا بحسب
المقامات ووجه المناسبة ان الزمان المستقبل مستمر متجدد شيئا
فشيئا فناسب ان يراد بالفعل الدال عليه معنى على نحوه انتهى كلامه
فتدبر ولك ان تقول ليس المراد مطلق الدوام بل هو مع الاستقرار وعدم
اعتبار التجدد **فان قيل** ينبغي ابقاء الحمد على النصب ليكون دالا على
الجملة الفعلية التي تدل على حدوث الحمد وتجدده مستمرا وهو يدل
على تجدد النعم ايضا **قلنا** الدلالة على دوام النعمة في جميع الازمنة
اولى من الدلالة على استمرار تجدد النعمة المختصة ببعض الازمنة مع ان
النعمة الدائمة مستلزمة للمتجددة ومبنى الانتفاع بها زمانا بعد زمان

واما

واما النعمة المتجددة فلا تستلزم النعمة الدائمة فتامل هذا **قوله** دون
تجدده وحدوثه الظاهر انه عطف تفسيري لان الفعل مطلقا يدل
على التجدد بمعنى الحدوث واما دلالته على التجدد بمعنى التقضي شيئا فشيئا
بحيث ينقضي جزء ويوجد اخر فليس للفعل من حيث هو فعل يدل على ذلك
وانما يستفاد من بعض الافعال الذي يكون مصدره لا يحصل الا
بالتدريج **قوله** والتعريف فيه للجنس ومعناه الاشارة الى اخره
قال الشريف العلامة في حاشية الكشاف تحقيق الكلام هاهنا
ان التعريف مطلقا هو الاشارة الى ان مدلول اللفظ معهود اي معلوم
معين حاضر في ذهن السامع يرشدك الى ما ذكرنا ضربه من ان معناه
الاشارة الى كل واحد من ان الحمد ما هو وما صرح به ابن الحاجب في
ايضاح المفصل من ان زيدا موضوع لمعهود بين المتكلم والمخاطب ومن
ان غلام زيد لمعهود بينهما بحسب تلك النسبة المخصوصة وما ذكره بعض
الادباء من ان المعرفة ما تعرفه ومخاطبك والنكرة ما لا تعرفه وما اجمعوا
عليه من ان الصلة يجب ان تكون معلومة الانتساب للسامع **اقول** لا
يفهم من كلام الكشاف الا ان اللام اشارة الى ما يعلمه كل احد اي الاشارة
الى مفهوم ويعرفه كل احد وهو مفهوم الحمد ولا يلزم من هذا ان تكون الاشارة
الى ان مدلول اللفظ معهود فان في كل لفظ يعرف المخاطب معناه نكرة
كانت او معرفة اشارة الى امر معلوم للمخاطب وقد صرح العلامة في
حاشية المطول بان كل لفظ فهو اشارة الى ما ثبت في ذهن المخاطب
ان ذلك اللفظ موضوع له وكلام الكشاف والمصنف اذا حمل على ما هو
الظاهر منهما لا يكون مرضيا لان في كلامهما تفسير التعريف بما هو مشترك
بين المعرفة والمنكر ويمكن ان يقال لما كان في اللفظ مع قطع النظر
عن اللام اشارة الى امر معلوم للمخاطب فادخال اللام عليه للاشارة

الى هذا المعنى يكون ضايعا فيجب ان تكون اللام للاشارة الى كونه
معهودا معلوما فيجب حمل عبارة الكشاف ومن تبعه على ما ذكرنا
بتقدير الحيثية بان يقال معنى التعريف في الحمد الاشارة الى ما يعرفه
كل احد واما كلام ابن الحاجب ففيه انه يفيد ان زيدا موضوع لمعهود
معين في نفس الامر ولا يفيد ان فيه اشارة الى كونه معهودا وكيف
والمفهوم من لفظ زيد هو الذات المشخصة المعينة لا تلك الذات مع
كونها معينة اي مع العلم باتصافها بالتعيين الا ترى ان الاباء يسمون
ابناءهم باسماء ولا يقصدون ان اسماءهم موضوعة لذواتهم مع الاشارة
الى كونهم معلومين معهودين والظاهر ان اسم الاشارة يقصد به ذات
محسوسة ولا يقصد به الاشارة الى كونها امرا معهودا معلوما واعلم
انه يفهم مما قال الرضي ان المعرفة ما اشير به الى خارج مختص اشارة
وضعية فقيد الخارج لخروج بعض النكرات والمراد بالخارج الخارج
عن ذهن المخاطب لان كل لفظ فهو اشارة الى امر ذهني وهو مفهومه
المعلوم للمخاطب فاذا اشير باللام الى مجرد المعنى الحاضر في ذهن المخاطب
من غير اعتبار حصوله في الخارج كان نكرة وتعريفه يكون لفظيا وبقيد
الاختصاص تخرج الضماير الراجعة الى نكرة غير مخصوصة فان تلك
الضماير نكرات وتقييد الاشارة بالوضع ليخرج مثل رجل في جاءني رجل
اذا عرف المخاطب فان الاشارة في مثله ليست اشارة وضعية فان
قيل يرد عليه ان المعرف بلام الجنس ليس فيه اشارة الى خارج مختص
بل الى ما في ذهن المخاطب كالحمد في الحمد لله فلزم ان يكون نكرة وهو خلاف
ما صرح به صاحب الكشاف بل القول من ان المحلى بلام الجنس معرفة ولذلك
اي لاجل خروج المحلى بلام الجنس عن المعرفة بما ذكر ادخل الرضي المعرف
بلام العهد في المعرفة ولم يذكر ساير اقسام اللام فقلنا نجد خلافه اي في

حد المعرفة الضماير اذا عادت الى نكرة مخصوصة والمعرف بلام العهد وان كان
المعهود نكرة اذا كان مخصوصا فنقول انه قد تبين مما ذكرنا ان قول
المصنف في نحو قولك اشرب الماء واشتر اللحم وقوله تعالى ان ياكله
الذيب ان اللام اشارة الى ما في ذهن المخاطب من ماهية اللحم والماء
والذيب ليس بشي لان هذه الفائدة يقوم بها نفس الاسم المجرد عن
اللام فالحق ان التعريف في مثله لفظي كما ان العلمية في اسامة لفظية
فعلم مما ذكره ان المحلى بلام الجنس نكرة وان ما ذكروه من انه معرفة صحيح
ان كان مرادهم التعريف اللفظي وان قيل ان المعرف بلام الجنس كالرجل
يشار به الى الماهية الخارجية لوجودها في الخارج المتصفة بكونها
معلومة فتكون معرفة قلنا فكذا اسم الجنس كرجل موضوع يشار به
الى امر خارجي معلوم فلزم ان يكون معرفة ثم ان مثل ما ذكر في المحلى بلام
الجنس يمكن ان يقال في الضماير الراجعة الى النكرات الغير المختصة
فتكون معارف فلا حاجة الى جعلها نكرات فتامل في هذا المقام
يتضح لك ما يتعلق بالمرام واعلم ان الشريف العلامة صرح بان كون
اللام للجنس اولى من كونه للاستغراق فاستدل عليه بان اختصاص
الجنس مستفاد من جوهر الكلام ومستلزم لاختصاص جميع الافراد فلا
حاجة في تادية المقصود الذي هو ثبوت الحمد لله تعالى وانتفاؤه عن غيره
الى ملاحظة الشمول والاحاطة ويستعان بالقراين الخارجية بل نقول
على ما اختاره يكون اختصاص جميع الافراد ثابتا بطريق البرهان فيكون
اقوى من اثباته ابتداء اقول فيه بحث لانه اذا كان اللام للاستغراق
كان اختصاص الجنس بطريق الدليل ايضا لانه يلزم من اختصاص جميع
الافراد اختصاص الجنس غاية الامر ان الاستدلال باختصاص الجنس
على اختصاص الافراد طريق البرهان لانه استدلال من الكلي على الجزئي

واما العكس فطريق الاستقرا لانه استدلال من الجزئي على الكلي ويمكن ان
يقال في طريق البرهان ايما الى ان حقيقة الحمد تقتضي الاختصاص ودون
الطريق الاخر تم انه لا يمكن الاستدلال على اختصاص جميع الافراد
الا بعد العلم باختصاص لانا نستدل هكذا جميع افراد الحمد مختصة به
تعالى لان كلا منها ثنا على الجميل الاختياري والثنا على الجميل الاختياري
مختص بالله تعالى ومما ذكرنا يعلم ان استناد اختيار كون اللام للجنس
على كونها للاستغراق الى ما ذكرنا اولى من استناده الى ما ذكره العلامة
تم قال فان قلت كيف يصح على مذهبه تخصيص جنس الحمد به تعالى
قلت صح ذلك بنا على ان افعالهم الحسنة التي يستحقون بها الحمد
عندهم انما هي بتمكين الله تعالى واقداره عليها فمن هذا الوجه يمكن جعل
ذلك راجعا اليه تعالى اقول فيه بحث فان الحمد على ما عرفه يتعلق
بالعبد حقيقة لانه فاعل الجميل بالاختيار على مذهبه وكون قدرته
وتمكنه من الفعل من الله تعالى لا ينفي تعلق الحمد بالعبد حقيقة قال
صاحب الحواشي وفي الحواشي الشريفية ان التعريف يقصد به معين
عند السامع من حيث هو معين كانه اشارة اليه بذلك الاعتبار
واما النكرة فيقصد بها الى المعين من حيث ذاته ولا يلاحظ فيها
تعينه وان كان معينا في نفسه وحينئذ لا نقول اللام اذا دخلت
على اسم فاما ان يشار بها الى حصة معينة من مسماه فردا كانت او
افرادا مذكورة تحقيقا او تقديرا تسمى لام العهد ونظيره العلم الشخصي
واما ان يشار بها الى مسماه وتسمى لام الجنس فان قصد المسمى من
حيث هو كما في التعريفات ونحو قولنا الرجل خير من المراة تسمى اللام حينئذ
لام الحقيقة والطبيعة ونظيره العلم الجنسي وان قصد المسمى من حيث
هو في ضمن الافراد بقرينة الاحكام الجارية عليه الثابتة في ضمنها

فاما ان يقصد اليه من حيث هو في ضمن جميع الافراد كما في المقام الخطابي
لعلة ايهام ان القصد الى بعضها دون بعض ترجيح من غير مرجح وتسمى
لام الاستغراق ونظيره كلمة كل مضافا الى نكرة او في بعضها كما في
المقام الاستدلالي وتسمى لام العهد الذهني كقولك ادخل السوق
حيث لا عهد ومؤداه مؤدى النكرة ولذلك تجري عليه احكامها وفيه بحث
اما اولا فلان الحكم بان الاشارة بلام العهد الى فرد من المسمى اشارة الى
المسمى وقصد من حيث انه في ضمن الفرد لا انه اشارة الى الفرد مع ان الحكم في
كلا الصورتين على الفرد ويسري اليه فحكم ظاهر واما ثانيا فلانك كما
تشير في قولك جاني رجل والرجل كذا الى الرجل الموصوف بالخيرية لا الى
الرجل مطلقا والفرق بينهما محكم وحينئذ نقول هذا اللام ليست
للعهد اذ ليست الاشارة بها الى حصة وليست بلام الجنس اذ القصد
بها ليس الا المسمى ولا العهد الذهني ولا الاستغراق اذ القصد بها
ليس الى الافراد فيكون التقسيم المذكور غير حاصر الا ان يتكلف ويقال
اراد بقصد المسمى من حيث هو ان يقصد المسمى لا في ضمن الفرد بقرينة المقام
اقول فيه نظر اما اولا فلان الفرق ان الفرد في العهد الخارجي معلوم
متميز عند العقل بوجه مذكور فيحسن ان يجعل الاشارة اليه معنى التعريف
العهدي واما التعريف في صورة العهد الذهني وكذا الاستغراق فغير معلوم
مما ذكر فلعل الفرق بينهما لذلك واما ثانيا فلان الحكم في قول القائل
والرجل كذا على حقيقة الرجل ولا نسلم ان الحكم عليه مع وصف الخيرية
اذ لا حاجة الى اعتبار وصف الخيرية في الحكم عليه بخلاف جاني رجل
والرجل كذا فانه لا بد من اعتبار وصفه بالجائية اذ لو لم يعتبر لم نعلم ان
الحكم المذكور عليه ولو سلم انه حكم الرجل الموصوف بالخيرية نقول ان
الوصف مقدر ههنا بقرينة السابق فتقدير الكلام ان الرجل الخير

كذا فتكون اللام في الرجل للجنس ثم قال الظاهر على ما ارى ان لام الجنس
يدل على ان مدخوله معلوم بوجه وضع للمعنى بهذا الوجه ولام العهد
يدل على انه معلوم بوجه اخر اقول ان كان المختار عنده ان لام العهد
الذهني والاستغراق يدلان على ان مدخوله معلوم بوجه آخر بالضرورة
لم يكن ما ذكر مفيدا في الفرق بينهما وبين لام العهد الخارجي مع ان المقام
مقام الفرق بين الاقسام الاربعة وان كان المختار عنده ان اللام
في القسمين المذكورين يدل على الجنس فقط وكونه في ضمن الفرد مفهوما
من القرينة واما لام العهد فهو يدل بنفسها على ان الجنس معلوم بوجه
اخر اي بوجه كونه في ضمن فرد معين وهذا المعنى هو الظاهر من كلامه
فهو بعينه مودى كلام العلامة **قوله** والتعريف فيه للجنس الى قوله
او للاستغراق اذ الحمد في الحقيقة كله له ظاهر هذه العبارة يدل
على ان حمل اللام على الجنس والاستغراق متساويان وقد صرح
صاحب الكشاف بان اللام للجنس والحمل على الاستغراق وهم وعرفت
ان ما قاله هو الاولى ولا يخفى ان قوله اذ الحمد في الحقيقة كله له
يصلح دليلا على الجنس والاستغراق **قوله** اذ ما من خير الا وهو موليه
بواسطة او بغير واسطة فان قلت بل هو موليه بغير وسط مطلقا اذ هو
الفاعل المستقل في جميع افعاله من غير احتياج الى وسط قلنا
المراد من الواسطة ما يصل اليه النعمة اولا ثم تنتقل منه الى غيره وليس
المراد الواسطة في التاثير اي ما يتوقف التاثير عليه حتى يلزم ما ذكر
وههنا كلام اخر يعرف بالتامل **قوله** وفيه اشعار الظاهر ان معناه
ان في اختصاص جميع المحامد به تعالى اشعار بانه تعالى متصف بما
ذكره وفيه شيئان احدهما انه لا حاجة في ذلك الى اختصاص جميع
المحامد به تعالى بل تعلق الحمد به يدل على ذلك والثاني ان الاحسن

ان يقال وهو يستلزم كونه تعالى متصفا بالصفات المذكورة وانما كان
مستلزما لما قلنا من ان الحمد لا يتعلق الا بالفاعل المختار وهو لا بد ان
يكون حيا عالما قادرا مريدا ويمكن ان يقال في دفع الاول مراده ان فيه
اشعارا بكونه تعالى حيا قادرا على كل شيء مريدا عالما به اي بالكل لان من له
جميع المحامد فهو موجد كل نعمة وكمال ومن كان كذلك وجب ان يكون
متصفا بما ذكر **قوله** تنزيلا الى اخره يعني ان هذا الجر من الاتباع
يجري في كلمة واحدة بناء على ان حرفين متصلين من كلمة صار من شدة
الاتصال حكمهما واحدا فيجري على احدهما حكم الاخر فيكون اجرا هذا
الحكم في كلمتين بناء على جعلهما بمنزلة كلمة واحدة وعبارة المصنف
احسن من عبارة الكشاف حيث قال قرا الحسن البصري الحمد لله بكسر
الدال لاتباعها اللام وقرا ابراهيم بن ابي عبلة الحمد لله بضم اللام لاتباعها
الدال والذي جسرهما على ذلك والاتباع انما يكون في كلمة واحدة تنزيل
الكلمتين منزلة كلمة وانما قلنا انما احسن لاشعار عبارة الكشاف
بان قرائتهما نشات من متابعة احكام اللغة والسلف مبرؤن عن ذلك
وصرح به الشريف العلامة وغيره من المحققين **قوله** الرب في الاصل
بمعنى التربية الى اخره قال صاحب الحواشي يمكن ان يجعل الرب ههنا
من التربية ويمكن ان يجعل بمعنى المالك ولكل وجه مرجح ويمكن الحمل
عليهما عند من جوز مثل ذلك فان حمل على الاول افاد قوله مالك يوم
الدين معنى جديدا بخلاف ما اذا حمل على الثاني فان مالك العالمين
مشتمل على مالك يوم الدين وان حمل على الثاني كان تخصيصا بعد تعميم
فيفيد زيادة الاهتمام بتلك الصفة وهي كونه تعالى مالك يوم الدين
وعبارة المصنف تحتمل الوجهين واختار صاحب الكشاف الثاني نظرا
الى قوة الاهتمام وقد نقل في هذا المقام ان الرب من التربية وفي قوله

ما غرك بربك الكريم الذي خلقك فسواك فعدلك في اي صورة ما شاء
ركبك ان من له شرب من البلاغة لا يخفي عليه ان اجراء هذه الاوصاف
للاشارة الي ان الرب مستجمع لهذه الصفات اقول فيه نظر لانه اراد
ان اجراء هذه الاوصاف علي الرب اي الله تعالي مستجمع لهذه الصفات
فهذا لا يختص بمن له شرب من البلاغة بل كل من يعلم الكلام يعلم من هذه
الصفات انه تعالي يتصف بها وان اراد انه للاشارة الي ان معني الرب
يقتضي ان يكون الموصوف جامعا لهذه الصفات فهذا ممنوع بل الظاهر
من اجراء الصفات المذكورة ان ليس في لفظ الرب اشعار بذلك والا
لم يحتج الي اجرائها وفيه ما فيه **قوله** وصف به للمبالغة يمكن ان
يقال انه وصف بحسب الظاهر والتقدير ذو تربية العالمين لان المصدر
لا يحمل علي الذات حمل المواطاة فان قيل اذا قدرت هذا انتفت المبالغة
المقصودة قلت هذا الحمل لما كان بحسب الظاهر حمل المصدر مواطاة
افاد المبالغة وان كان ذو مقدرا كما قالوا اعلي مراتب التشبيه في المبالغة
حذف وجهه واداته فقط او مع حذف المشبه وذلك لان القوة اما
بعموم وجه الشبه من حيث الظاهر او باجراء المشبه به علي المشبه بانه
هو نظرا الي الظاهر كذا في المطول وغيره لكن نقل في باب المجاز العقلي عن الشيخ
عبد القاهر ان قول الشاعر فانما هي اقبال وادبار من المجاز العقلي فان الشاعر
لم يرد بالاقبال والادبار غير معناهما حتي يكون المجاز في الكلمة وانما المجاز
في ان جعلها لكثرة ما تقبل وتدبر كانها تجسمت من الاقبال والادبار
وليس ايضا علي حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه وان كانوا يذكرونه
منه اذ لو قلنا اريد انما هي ذات اقبال وادبار افسدنا الشعر علي انفسنا
وخرجنا الي شيء مغسول وكلام عامي مرذول انتهي وهذا يدل علي جواز
ان يبقي الرب علي المعني المصدري من غير تقدير شيء فليتامل **قوله**

الامقيدا

الا مقيدا يعني ان الرب لا يطلق من غير قيد الاضافة الا علي الله تعالي غالبا
والاطلاق علي غيره نادر كما صرح به العلامة التفتازاني والسر فيه الاشعار بانه
تعالي رب لكل شيء فان عدم الاضافة الي المربوب المخصوص للاشعار بعدم اختصاص
كونه ربا لشيء دون شيء كما قالوا في حذف المفعول انه للاشعار بالعموم وذهاب
السامع كل مذهب ح واعلم انه علم مما ذكر انه يجوز اطلاق الرب مقيدا علي غير الله
تعالي وقال الطيبي يرده ما رواه الشيخان البخاري ومسلم عن ابي هريرة مرفوعا
لا يقل احدكم اطعم ربك ارض ربك اسق ربك ولا يقل احدكم ربي وليقل
سيدي ومولاي واما قول يوسف عليه السلام فهو ملحق بقوله تعالي وخروا له
سجدا في الاختصاص بزمانه انتهي واجيب بان ما ورد في الحديث دليل علي المنع
الشرعي والكلام في الاطلاق اللغوي علي انه يمكن ان يقال ورده الشرعي في
موضع يوهم كونه عاما قيل اما الاول فضعيف لانه في الجاهلية اطلق علي غيره
مطلقا واللغة لا تاباه عن ذلك فالكلام في الاطلاقات الدينية واما
الثاني فالتجاسر علي امثال هذه التاويلات من غير التشبث بنص آخر من عدم
المبالاة بمتابعة النصوص اقول يمكن ان يقال انه في اللغة لا يطلق علي
غيره تعالي مطلقا الا نادرا وهو المراد كما علم من كلام الصحاح وتصريح العلامة
التفتازاني واما التاويل المذكور فالباعث عليه ما وقع في كلام يوسف ارجع
الي ربك فان شرع من قبلنا شرع لنا الا اذا ورد ما يقطع بالمخالفة واعلم
ان ما قلنا احتمال لكن ظاهر الحديث المنع فالعمل به اولي واجدر **قوله**
قال الشريف العلامة واما لفظ الارباب فحيث لم يطلق علي الله وحده جاز
تقييده بالاضافة كما في قولك رب الارباب وجاز اطلاقه كما في قوله
ءارباب متفرقون اقول عبارته تدل علي ان الارباب في قوله رب الارباب
مقيد بالاضافة اذ المضاف اليه قيد المضاف لا مقيد به الا ان يراد
من التقييد بالاضافة كونه مضافا اليه وقال صاحب الحواشي لما كان معني

الربية الاصل غير مختص به تعالى جمع بالمعنى العام على الارباب ثم عرض له
ان يختص به تعالى وكان الجمعية متقدمة على التخصيص اقول هذا تكلف
مستغنى عنه بل منظور فيه والاولى ان يقال ان اختصاص الرب به تعالى
مشروط بما اذا كان باقيا على صيغة الافرادي واما في ضمن صيغة الجمع فيجوز
اطلاقه على غيره ايضا **قوله** العالم اسم لما يعلم به وهو كل ما سواه من الجواهر
والاعراض الى قوله اسم وضع لذوي العلم من الملائكة والثقلين قال صاحب
الكشاف العالم اسم لذوي العلم من الملائكة والثقلين وقيل كل ما علم به
الخالق من الاجسام والاعراض ولا يخفى ان هذا يدل على ان المعنى الراجح
هو الاول على عكس عبارة المصنف وما ذهب اليه المصنف اولى لعمومه قال
الشريف العلامة بعد ان ذكر ان العالم اسم يطلق على كل جنس من اجناس
ما يعلم به الخالق لا على كل فرد منهم لا يقال اذا لم يطلق على فرد الجنس المسمى
به كما مر فاذا عرف باللام امتنع استغراقه لافراد جنس واحد فان اللفظ
المفرد انما يستغرق افرادا يطلق على كل منها وكذا اذا جمع وعرف لم يتناول
الا الاجناس التي يطلق عليها دون افرادها لانا نقول لما كان العالم
مطلقا على الجنس باسره نزل منزلة الجمع فان الجمع اذا عرف استغرق احاد
مفرده وان لم تكن صادقة عليه اقول لا نسلم ان العالم لم يطلق على
فرد من افراد الجنس المسمى به بل صرح بعض العلما بجواز الاطلاق وعبارة
الكشاف لا تدل على المنع من الاطلاق بل تشعر بالجواز فان قوله العالم
اسم لذوي العلم من الملائكة والثقلين ليس المراد منه انه موضوع لكل ذي
علم مما ذكر فيصح اطلاقه على كل واحد وكذا قوله كل ما يعلم به الخالق اذ الظاهر
ان المراد كل فرد مما يعلم به الخالق واما قوله ليشمل كل جنس مما سمي به فمراده
افراد كل جنس كما صرح به الشريف العلامة قال صاحب الصحاح العالم الخلق
وهذا يدل على ان كل خالق اي مخلوق عالم يؤيد ما ذكرناه ما سيجيء في الكتاب

من ان كل واحد من الناس عالم **قوله** كل ما سواه من الجواهر والاعراض هذا
التبيين لاخراج صفاته تعالى فانها مما سوى الله تعالى اي ذاته مع انها
ليست داخلة في العالم ويمكن ان يقال المراد ما سوى ذاته وصفاته فقوله
من الجواهر والاعراض مجرد بيان وذلك ان تقول الامور الحاصلة في الاذهان
داخلة فيما سوى الله تعالى مع انها ليست بجواهر ولا اعراض لانهما وصفان
للموجود في الاعيان والجواب ان المراد من العالم موجود سوى ذاته تعالى
وصفاته والامور العقلية ليست موجودة اصلا عند اكثر المتكلمين واما
القائل بالوجود الذهني فلعله جعلها من الاعراض فتامل **قوله** فانها
لامكانها الى اخره قيل اي الجواهر والاعراض باعتبار الرجوع الى كل منهما
من غير ملاحظة لفظ الكل والا فالظاهر التذكير ليرجع الى كل ما سواه
او التثنية ليرجع الى الجواهر والاعراض اقول فيه نظر ويمكن ان يقال
انه راجع الى الامور المذكورة باعتبار ان الجواهر والاعراض امور متعددة
قوله وهي مفتقرة الى المبقي حال بقائها هذا رد على من قال ان الممكن
لا يحتاج الى الفاعل الا لحدوثه فاذا احدث يحصل له الاستغناء وتوضيحه
ان يقال لما كان تعالى رب العالمين اي متصف بانه رب ما اتصف بصفة
العالمية فالظاهر انه ما دام هذه الصفة باقية لشيء كان الله تعالى ربا
له لكن العالم ما دام موجودا لا ينفك عن صفة العالمية فلا ينفك من الاحتياج
وكيف لا يحتاج والعالم في اي زمان من الازمنة ليس وجوده من ذاته
فيكون من غيره سواء حال الحدوث او بعده ولو اقتضى ذات الممكن البقا
لكان باقيا دائما فان قيل ذاته تقتضي البقاء ما لم يرد الفاعل المختار
عدمه فاذا اراد عدمه انعدم قلنا فيكون الوجود اولى بالممكن من العدم
وقد ثبت خلافه في موضعه وههنا ابحاث لا يليق ايرادها في هذا الموضع
قيل هذه الاشياء الممكنة التي هي اثار الواجب تدل على وجوده اي الواجب

تعالى ودلالة وجود الاثر على وجود المؤثر الذي هو بديهي اولي يدركه العوام
والصبيان كما قال الاعرابي افسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لا تدل
على الملك القدير اقول لا نسلم ان دلالة الاثر على المؤثر وكذا وجوده
بديهي بل نظري فانه يستدل بامكان الاثر على وجود المؤثر وان سلمنا
ان الاثر يدل على المؤثر دلالة بديهية اولية فلا نسلم انه يدل على وجود
الواجب بالاولية بل يحتاج اثبات الواجب الى ابطال الدور والتسلسل
كما بين في موضعه قوله ولذلك سوى بين النظر فيهما اي بين العالم
الكبير والعالم الصغير وتسوية النظرية مثل قوله تعالى سنريهم اياتنا
في الافاق وفي انفسهم قوله الباقون ملك وهو المختار اقول قيل
اذا كان هو المختار فلم ورد مالك الملك ولم يرد ملك الملك قلت
لان من كان مالك الملك اي السلطنة والحكم فلا بد ان يكون ملكا فعلم
من كونه مالك الملك كونه ملكا مع شيء آخر وهو كونه مالكا له يعطي الملك
لمن اراد وينزع ممن اراد قيل وزعمي ان اختيار هذا الامر دخل له فيما
هو منزل من الله تعالى وانما قال صاحب الكشاف ذلك بناء على اعتقاد
الفاسد من انهم اخذوا ذلك بحسب ارائهم وطباعهم في العربية
وتبعه غيره اقول غرض صاحب الكشاف ومن تبعه من كون الملك
مختارا ان قراءة ملك اولى من قراءة مالك للدلائل التي ذكرها وان
كان كل من القراءتين منقولا عن النبي صلى الله عليه وسلم بالطريق المتواتر
ولا يخفى ان ما ذكره يصلح ان يكون مرجحا لقراءة ملك على مالك وليس
بناؤه على اعتقاد فاسد وهو ان القراءة مبناها على الراي والطبع دون
الرواية قوله ولما فيه من التعظيم قال الشريف العلامة لان ما تحت
حيطة الملك من حيث انه ملك اكثر مما تحت حيطة المالك من حيث انه
مالك فان الشخص يوصف بالمالكية نظرا الى اقل قليل ولا يوصف بالملكية

الانظر

الا نظرا الى اكثر كثير وايضا الملك اقدر على ما يريد من متصرفاته واكثر تصرفا
فيها وسياسة لها واقوى استيلاء عليها من المالك في مملوكاته ولا
يقدح في الاول ان يقال مالك الدواب والانعام ولا يقال ملكها
اذ ليس ذلك لان احاطته قاصرة بل من حيث ان الملك يضاف عرفا الى
ما ينفذ فيه التصرف بالامر والنهي واعترض صاحب الحواشي بانه ان اراد
بقوله الملك يضاف عرفا الى ما ينفذ فيه الامر والنهي حصر اضافته الى
القابل للامر والنهي فهو غير مسلم اذ كثيرا ما يضاف الى المدينة وهي غير
قابلة لهما وان لم يرد الحصر لا يكون ذلك مانعا من صحة اضافته الى الدواب
والانعام وقد جعله مانعا عنه اقول مراد العلامة انه لا يضاف الملك
الا الى القابل للامر والنهي لفظا او تقديرا وملك الدواب ممنوع
عرفا اذ لم يعهد حتى يكون هو مضافا اليه قابلا للامر والنهي واما اذا
قدر بان يقال تقديره ملك اصحاب الدواب فلم يكن في الحقيقة اضافة
الملك الى الدواب والانعام وكذا ملك المدينة مقدر بملك اهل المدينة
فسقط الاعتراض قوله وملك بلفظ الفعل يحتمل ان يكون حالا
من ضمير الرب وان يكون جملة استينافية كانه قيل ما وصف رب
العالمين فقيل ملك يوم الدين فليس ملكه مقصورا على الدنيا بل في الاخرة
والاولى قوله المالك هو المتصرف في الاعيان المملوكة كيف شاء الى
اخره لك ان تقول يلزم على هذا ان يكون مالك يوم الدين ابلغ في
المعنى لان معناه المتصرف في مملوكاته كيف شاء والملك هو المتصرف
بالامر والنهي والاول يفيد التصرف مطلقا والثاني يفيد تصرفا خاصا
وهو الامر والنهي وتفسير المالك بما ذكر غير مذكور في الكشاف بل هو
من زوائد المصنف والذي ذكر في الكشاف يفيد عكس ما ذكره المصنف
فانه قال الملك بالضم يعم والملك بالكسر يخص وتوجيهه ان الملك اكثر

تصرفا في ملكه وسياسة لها واقوى استيلاء عليها من المالك في
مملوكاته ولا يقدح فيه ان المالك له التصرف في مملوكه بالبيع وامثاله
وليس للملك في رعاياه لان الكلام في الموضوع اللغوي ومنعه عن
بعض التصرفات امر فقهي هذا هو المفهوم من كلام الشريف العلامة
والجواب عن الايراد المذكور بان المراد من المالك والملك المعنى اللغوي
وكما ان المالك له التصرف في مملوكاته كيف يشاء بحسب الوضع اللغوي
ومنعه عن بعض التصرفات امر شرعي كذلك الملك له التصرف في
رعاياه كيف يشاء ومنعه عن بعض التصرفات امر فقهي فيه نظر **قوله**
كما تدين تدان اي كما تفعل تجزى والتعبير عن تفعل بتدين للمشاكلة
وهكذا دناهم كما دانوا اي جزيناهم بما فعلوا **قوله** اضاف اسم
الفاعل الى اخره انما اشتغل بحكم اضافة اسم الفاعل ولم يلتفت الى
اضافة ملك اذ لا شبهة في ان اضافة ملك الى اليوم ليس بلفظية
اذ الصفة المشبهة لا تعمل النصب اصلا فهي مضافة الى غير معمولها
فتكون الاضافة معنوية لا لفظية هذا هو المفهوم من كلام الشريف
العلامة **اقول** فان قلت الصفة المشبهة قد يجيء ما بعدها منصوبا
فلا يصح قوله الصفة المشبهة لا تعمل النصب اصلا قلنا قد يجاب عنه
بانه منصوب لشبهه بالمفعول فقوله ان الصفة لا تعمل النصب
اي لا تعمل في المفعول به حقيقة ولا اتساعا واما شبه ما ذكر بعده
بالمفعول فينصبه وكذا اذا جعل تمييزا لكن الاضافة اللفظية هو
اضافة الصفة الى فاعلها او الى ما هو مفعول به وفيه نظر اذ هو خلاف
المفهوم من كلامهم فليتأمل **قوله** على الاتساع الاتساع في الظرف ان لا
يقدر في وينصب نصب المفعول به او يضاف اليه على تقديره كما لك يوم
الدين وسارق الليلة حيث جعل اليوم مملوكا والليلة مسروقة فان قيل

هذا

هذا بناء في ما ذكره هو قوله ومعناه ملك الامور يوم الدين لدلالته
على تقدير في وقد صرح صاحب الكشاف بلفظة في حيث قال مالك الامور
كلها في يوم الدين قلت غرضه ان المقصود الاصلي ذلك وان كان معناه
الظاهر لا يعتبر فيه لفظة في **قوله** واجراه مجرى المفعول به ليس المراد
انه مفعول به من حيث الاعراب بل من حيث المعنى فلا يرد ان اضافته لفظية
بدليل ان المالك مضاف الى معموله **قوله** ومعناه ملك الامور يوم
الدين على طريقة ونادى اصحاب الجنة او له الملك في هذا اليوم على سبيل
الاستمرار الى اخره يعني ان كون الاضافة حقيقية مفيدة لكون مالك يوم
الدين صفة لله تعالى اما لاجل ان اسم الفاعل بمعنى الماضي ادعاء وحكما
فلا يعمل النصب على ما قرر في موضعه من ان اسم الفاعل اذا كان بمعنى
الماضي حقيقة او ادعاء لا يعمل النصب واما لاجل كونه للاستمرار ولا
تخصص بزمان دون زمان فلا يعمل ايضا وانما لم يعمل اسم الفاعل الذي
يكون ماضيا ادعاء وان كان مستقبلا حقيقة لان ادعاء معنى اسم
الفاعل الذي هو بمعنى المستقبل انما هو لاقتضاء المقام ورعاية المقام
اولى واهم من رعاية اصل الوضع لان البلاغة رعاية المقام كما قالوا في
تقديم الحمد على الله وان كان اسم الله احق بالتقديم نظرا الى ذاته
واما اذا ادعى الاستمرار فلان الاستمرار دال على المضي والاستقبال
فاذا اعتبر دلالته على المضي لا يكون عاملا واذا اعتبر دلالته على الاستقبال
يكون عاملا وكل واحد من الاعتبارين يتعين باعتبار المقام وقرائن الاحوال
هذا ما فهم من كلام الشريف العلامة **اقول** فان قلت اذا كان المقام مقتضيا
لرعاية جانب الاستقبال فالسبب في جعل اسم الفاعل اولا للاستمرار ثم
اعتبار معنى الاستقبال ولم لم يجعل اولا بمعنى الاستقبال **قلت**
فائدته ثبوت مبدا الاشتقاق دائما للموصوف واعلم ان جميع ما ذكروه

في جعل مالك يوم الدين معرفة لجعله صفة للمعرفة واما اذا جعل بدلا
فلا حاجة الى ما ذكروه اذ التحقيق ان النكرة قد تكون بدلا من المعرفة من
غير النعت كما حققه الرضي والحق ان يقال لو جعل بدلا لكان المقصود ان الحمد
لمالك يوم الدين لان الغرض ان الحمد لله باعتبار الصفات السابقة ايضا
والحال ان الحمد مقصود بالذات **قوله** وقيل الدين الشريعة وقيل الطاعة
والمعنى يوم جزاء الدين لا يخفى انه مناسب لتفسير الدين بالطاعة لا بالشريعة
فالمعنى على تفسير الدين بالشريعة مالك يوم الشريعة اي يوم جزاء احكامها
قوله وتخصيص اليوم بالاضافة اما لتعظيمه او لتفرده تعالى بنفوذ الامر
فيه لا يخفى انه لو قيل مالك الامور يوم الدين لافاد التعظيم وكونه تعالى
مالكا للامور كلها والتفرد بنفاذ الامر فيه ويكون مستغنيا عن تكلف
الاتساع لكن يفوت الاختصار والمبالغة والاستدلال فتامل قال صاحب
الحواشي لك ان تقول خصص اليوم بالاضافة ليفيد انه مالك جميع الامور
الواقعة فيه اذ مالكية اليوم دليل على مالكية ما فيه اقول هذا ماخوذ من كلام
الشريف العلامة فانه قال لان تملك الزمان كتملك المكان يستلزم تملك
ما فيه وفيه نظر اما اولا فلانا نقول المقصود بمالكية الزمان مالكية
ما فيه ولهذا قالوا ان معنى مالك يوم الدين مالك الامور يوم الدين
فلا وجه للاستدلال والاستلزام المذكورين وقد نقلنا انه لما ذكر انه
مالك اليوم توسعا كما صرح هذا الاستلزام ولا ينافي ذلك كون المقصود
الاصلي انه مالك الامور في ذلك اليوم وقولهم ان معنى مالك يوم الدين
الى اخره معناه انه مالك المقصود الاصلي منه واما ثانيا فلانا لا نسلم
ان تملك المكان يستلزم تملك ما فيه ولذا قال الفقهاء ان الاقرار بان
هذا الصندوق مثلا لفلان لا يكون اقرارا بما في الصندوق ويمكن ان يقال
مراد العلامة يستلزم تملك جميع ما حدث اصله فيه والحال ان الامور

الواقعة في ذلك حادثة فيستلزم تملك اليوم تملك ما حدث فيه كما ان
تملك المكان كذلك ثم قال الشريف العلامة ان الاضافة بمعنى اللام
ولم يعتبر المصنف بمعنى في وان كانت راجحة لمؤنة الاتساع وما يتبعه من
الاشكال اما لان اجراء الظرف مجرى المفعول به قد تحقق في الضمائر بلا خلاف
وصور الاضافة لما احتملت وجهين كانت محمولة على ما تحقق فلا اضافة
عنده بمعنى في واما لان الاتساع يستلزم فخامة المعنى فكان عند ارباب
البيان بالاعتبار اولى اقول يحتمل ان يكون المراد تفخيم المضاف اليه وقد
مر وقال صاحب الحواشي لعل وجه ارتكاب الاتساع وعدم جعل الاضافة
بمعنى في ههنا انه اذا اتسع وجعل اليوم مفعولا به يدل الكلام على انه
تعالى مالك لجميع الامور في اليوم المذكور بناء على ان تملك الزمان يستلزم
تملك جميع ما فيه عرفا واذا جعل الاضافة بمعنى في يدل على انه مالك في
اليوم المذكور ويصدق ذلك بان يكون مالكا لامر ما فيه فيكون عدم
اعتداد المصنف بمعنى في ههنا لذلك لا بواسطة انه غير قائل به اقول
ما ذكره صاحب الحواشي هو في الحقيقة بيان للاحتمال الاخير الذي
العلامة فان من وجوه استلزام الاتساع للتفخيم فيما نحن فيه انه يفيد
تملك جميع الامور الكائنة فيه بالوجه المذكور **قوله** من كونه موجدا للعالمين
ربا لهم ولو قال المصنف من كونه ربا لهم بايجادهم اولا وتكميلهم ثانيا
لكان اولى كما قال الشريف العلامة انه تعالى يتصرف في الاشياء ويربيها
اي يرقيها في مدارج الكمال على مقتضى عناية بافاضة الوجود واعداد
اسباب الكمالات **قوله** منعما عليهم بالنعم كلها ظاهرها وباطنها يفهم
منه ان التربية منحصرة فيه تعالى وهو خلاف ما ذكره المصنف ويمكن ان
يقال مراده ان اطلاق الرب على غيره مقيدا مجاز لا حقيقة والاولى ان
يقال مراده ان اطلاق الرب على غيره ان الرب المطلق على غيره تعالى بمعنى

المالك **قوله** بل لا يستحقه في الحقيقة سواه الى اخره فيه بحث اما اولا فلان
الحمد هو الثنا على الجميل الاختياري على قصد التعظيم والجميل الاختياري اعم
من ان يكون اختياريا بحسب الايجاد او بحسب الكسب فيجوز ان يتعلق الحمد
بغيره تعالى ويمكن ان يجاب بان المتبادر من الاختياري ما يكون بحسب الايجاد
صرفه عن الظاهر بلا داع في قوة الخطا واما ثانيا فلان قوله ترتب الحكم
الى اخره يدل على ان الاتصاف بالصفات المذكورة علة للحمد ولا يدل على
انحصار علة الحمد فيما ذكر فلا يفيد كون ما سواه تعالى غير مستحق له والجواب
انه لما كان بعض الاوصاف المذكورة وهو الثاني والثالث مفيدا لكونه
تعالى معطيا للنعم كلها فلا يحصل من غيره باختياره شي فيدل على انه لا يستحق
للحمد غيره وفيه نظر لانه يلزم ان لا يكون لترتب الحكم على باقي الاوصاف
دخل في حصر الحمد عليه تعالى بل يكفي فيه كونه معطيا لجميع النعم **قوله** او للاشعار
فان قيل الاولى ان يقول وللاشعار بالواو فان في اجرا الاوصاف
المذكورة على الله تعالى الدلالة والاشعار معا قلنا ايراد او للاشعار
بان كلا من الدلالة والاشعار نكتة مستقلة للاجرا **قوله** فالوصف
الاول الى اخره لك ان تقول الثاني والثالث ايضا بيان ما هو موجب
للحمد والجواب ان غرض المصنف انهما وان كانا كذلك لكن ذكرهما ليس
للبيان المذكور لانه فهم من الوصف الاول وههنا نظر اما اولا فلانه
قال اولا ان مجموع الاوصاف للدلالة على انه الحقيق بالحمد الى اخره
فهو بيان لموجب الحمد وهذا الكلام اعني قوله فالوصف الاول الى اخره
يدل على ان هذا الوصف فقط لبيان موجب الحمد واما ثانيا فلان مجرد
الوصف الاول ليس موجبا للحمد اذ الموجب له ما يصدر عن الفاعل المختار
لكن الاختيار كما صرح به مفهوم من الثاني والثالث ويمكن الجواب عن الاول
بانه لم يقتصر اولا على بيان الموجب بل اضاف اليه اختصاص الحمد به تعالى

وعن الثاني بان المراد من الموجب ذات ما هو موجب للحمد ولا يخفى ان رب العالمين
كذلك والاختيار المستفاد من الثاني والثالث شرط كونه موجبا تاما له
والى ما ذكرنا اشار بقوله حتى يستحق الحمد تاما **قوله** ليس يصدر عنه لا بايجاب
بالذات هذا احتراز عن مذهب الفلاسفة فانهم ذهبوا الى ان صدور
الاشيا باقتضا الذات لا بالارادة والاختيار فان قيل مذهبهم ان
الصادر من الله تعالى ليس الا شي واحد هو العقل الاول فيكون وجود ما سواه
ليس منه تعالى عندهم فيكون في الصفة الاولى اشارة الى رد مذهبهم
ايضا فلم لم يتعرض له قلنا هذا الذي ذكرته نسبة اليهم من لم يحقق مذهبهم
واما المحققون فيصرحون بان الله تعالى موجد لكل شي ومربيه لكن الايجاد
في غير العقل الاول بالواسطة فهو في الحقيقة فاعل الكل ولذا ما شنع
عليهم ابو البركات البغدادي بان دليلهم وهو ان الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد لا يدل على انه ليس فاعلا مستقلا للكل ولا يدل على انه
تعالى ليس فاعلا له فلم نفوا فاعليته للكل اجاب اهل التحقيق بان
مذهبهم ليس ما فهم هذا المشنع وانما مذهبهم ان صدور الكل من الله
تعالى وان كان في الاكثر بواسطة الشروط والاسباب **قوله** او وجوب
عليه قضية لسوابق الاعمال الظاهر ان هذا اشارة الى رد مذهب
المعتزلة فانهم ذهبوا الى وجوب ثواب المطيع لمقتضي الطاعة وفيه
انه لا يلزم من كونه تعالى رحمانا رحيما ان لا يجب عليه شي حتى يلزم رد
مذهبهم نعم اذا ثبت ان كل ما صدر عنه تعالى بطريق التفضل من غير
وجوب ثبت بطلان مذهبهم والاولى حذف القيد المذكور وهو قوله
قضية الى اخره اذ ليس وجوب كل نعمة صادرة منه تعالى قضية لسوابق
الاعمال عندهم وانما مقتضى كلامهم حصول ذلك في البعض كالثواب وقد
صدر منه تعالى الرحمة واللطف من غير سابقة عمل كبعثة الانبيا فانها

رحمة للخالق من غير سابق عمل وخلق الاصلح للعبد فانه كذلك ايضا فتامل
واعلم ان قوله قضية مفعول مطلق بمعنى الاقتضا واصل التركيب هكذا يقتضي
الوجوب عليه سوابق الاعمال اقتضا ثم حذف الفعل والفاعل والمفعول
فبقي المفعول المطلق ثم بين الفاعل بعده بحرف الجر فصار ما ذكر وحينئذ
صار الفعل واجب الحذف لان القاعدة انه اذا بين الفاعل والمفعول
بعد المفعول المطلق بحرف الجر او بالاضافة يجب حذف الفعل كذا ذكره
الرضي **قوله** والرابع لتحقق الاختصاص فان قيل رب العالمين ايضا
مختص به تعالى لا يقبل الشركة فيه قلنا يجوز ان يتوهم من قوله رب العالمين
انه رب بعض العالمين فلا يكون مختصا بخلاف مالك يوم الدين فانه
لا يتوهم الشركة فيه اصلا **قوله** ثم انه لما ذكر الحقيق بالحمد الى اخره يكون
ادل على الاختصاص في العبادة والاستعانة فان الخطاب مشعر بان
المخاطب كان حاضرا بشخصه بخلاف ما اذا ذكر بضمير الغائب فانه يرجع
الى ما هو معلوم بالصفات وان كان لا يحتمل الشركة في الواقع لكن يحتملها
في فرض العقل وليس فيه الاشعار المذكور فالخطاب ادل على الاختصاص
ولذا قال وكان المعلوم صار عيانا والمعقول مشاهدا والغيبة حضورا
وقال الشريف العلامة انه لو قيل اياه نعبد واياه نستعين كما يقتضيه
سياق الكلام بظاهره لم يكن فيه دلالة على ان العبادة له والاستعانة
به لاجل اتصافه بتلك الصفات الجارية عليه وتميزه بها عن غيره لان
ذلك الضمير راجع الى ذاته بمقتضى وضعه وليس فيه ملاحظة اوصافه
وان كان متصفا بها فالحكم متعلق بذاته فلا يفهم منه تسببه عرفا
فاذا قيل اياك نعبد بدل اياه فقد ترك الغائب بواسطة اوصافه
المذكورة التي اوجبت تميزه وانكشافه حتى صار كانه تبدل خفا غيبته
بجلا حضوره منزلة المخاطب في التميز والظهور ثم اطلق عليه ما هو موضوع

للمخاطب ففي اطلاقه ملاحظة عليه لتلك الصفات فصار الحكم مرتبا على
الوصف المناسب كانه قيل ايها الموصوف المتميز بهذه الاوصاف نخصك
بالعبادة والاستعانة فيفهم منه عرفا ان العبادة والاستعانة لتميزه
بتلك الصفات وقال صاحب الحواشي فيه بحث اذ لا نسلم انه لو قيل
اياه نعبد واياه نستعين لم يكن فيه دلالة على ان العبادة والاستعانة
لاجل تلك الاوصاف قوله لان ذلك الضمير راجع الى ذاته فالحكم يتعلق
بذاته قلنا مسلم لكن لا يلزم من ذلك ما فرعه عليه قوله فلا يفهم منه
عرفا وانما يلزم ذلك لو لم توصف الذات بالصفات المذكورة اما اذا
وصفت بها كان من باب تعليق الحكم بالوصف المناسب كما في قولك
كل رجل عالم يستحق ان يكرم فان هذا الكلام يشعر باستحقاق الاكرام
بواسطة العلم وان كان مرجع الضمير هو الرجل والحكم يتعلق به اقول
لا يخفى انه اذا رجع الضمير الى مجرد الذات كما هو مقتضى اصل وضعه لا يكون
في الضمير اشعار بعلية الاوصاف بخلاف اياك نعبد فان لفظ اياك
يشعر بكون المخاطب تعالى في حكم المشاهد ولا يصير كذلك الا لاجل
الاطلاع على اوصافه ففيه اعتبار الاوصاف ومجرد اتصاف الذات
بتلك الصفات لا يستلزم ان يكون في اياه نعبد اشعار بعلية
الوصف واما التمثيل بقوله كل رجل عالم يستحق ان يكرم فاشعاره المذكور
لاجل ان استحقاق الاكرام للرجل العالم ولو لم يكن للعالم دخل في استحقاق
الاكرام لكان ذكره لغوا بخلاف ما نحن فيه فان في ذكر الاوصاف المذكورة
اشعارا بعليتها لاستحقاق الحمد نعم لو قيل ان الضمير راجع الى ذاته
تعالى مع اعتبار اتصافه بالصفات المذكورة بقرينة المقام لكان فيه
اشعار بما ذكر لكنه خلاف اصل وضعه **قوله** ثم ترقى عما هو منتهى امره
الى اخره قال صاحب الحواشي انت خبير بان غاية ما يستدعي الخطاب ان

يكون المتكلم بمسمع من المخاطب اي بحيث يسمع المخاطب صوته ولا يستدعي ان
يري المتكلم المخاطب سيما اذا كان غير جسم او جسماني ففي قوله ثم قوي بما
هو منتهي امره نظر اقول هذا النظر لا يرد علي ما قصده المصنف اذ غرضه
من قوله يصير من اهل المشاهدة فيراه عيانا انه يصير في حكم اهل
المشاهدة فكانه يشاهده لقوة ظهوره بسبب التامل في اوصافه الباهرة
المخصوصة به تعالي وهذا ظاهر والي ما قلنا الاشارة بقوله صلي الله
عليه وسلم الاحسان ان تعبد الله كانك تراه **قوله** اللهم اجعلنا من
الواصلين للعين دون السامعين للاثر اي الخبر فليس الخبر كالمعاينة
كما قال عليه السلام اي الخبر عن الشيء ليس كمعاينته في افادة العلم به
بل المعاينة اقوي لان المعاينة توجب العلم بامور يقصر عنها الاخبار
واعلم ان الوصول الي العين بالمشاهدة العقلية التي في حكم المشاهدة
بالحس في الظهور وذلك بتجلي الحق بطريق يعرفه العارف الكامل
الواصل جعلنا الله منهم **قوله** تطرية له وتنشيطا للسامع غير عبارة
الكشاف حيث قال الكلام اذا انتقل من اسلوب الي اسلوب كان ذلك
احسن تطرية لنشاط السامع وعبارة المصنف احسن فانها تشتمل
علي شيئين احدهما تطرية الكلام وهو موجب لنشاط المتكلم فان المتكلم
يلتذ بالتفنن في الكلام كما لا يخفي فتطرية الكلام مستلزمة لفائدة
غير تنشيط السامع وهي التذاذ المتكلم وفي عبارة المصنف دلالة
علي تغايرهما بخلاف عبارة الكشاف **قوله** حتي اذا كنتم في الفلك
وجرين بهم بريح طيبة ففي هذه الاية عدول من الخطاب الي الغيبة
وفي الاية الثانية التفات من الغيبة الي التكلم ففي عبارته لف ونشر
وفي البيت الاول من كلام امرئ القيس التفات من التكلم الغيبة الي
التكلم الي الخطاب فان قوله ليلك خطاب لنفسه كما تقتضيه عبارة

الكشاف

الكشاف حيث قال التفاتات ثلاثة في ثلاثة ابيات وهو مبني علي ان
الالتفات الاول هو التعبير عن الشيء علي خلاف مقتضي الظاهر وان لم
يعبر عنه سابقا فان الالتفات الاول في تطاول ليلك حيث
يقتضي الظاهر تطاول ليلي وهو التفات من التكلم الي الخطاب وهو موافق
لمذهب صاحب المفتاح وههنا مذهب اخر وهو ان الالتفات هو التعبير
عن الشيء بطريق من الطرق الثلاثة بعد التعبير عنه بطريق اخر وعبارة
المصنف محتملة للمذهبين **قوله** تطاول ليلك بالاثمد قال الشريف
العلامة اعلم ان قوله تطاول ليلك ان حمل علي الالتفات
لم يكن تجريدا وان عد تجريدا كقوله وهل تطيق وداعا ايها الرجل لم يكن
التفاتا لان مبني التجريد علي مغايرة المنتزع والمنتزع منه حتي يترتب
عليه ما قصد به من المبالغة في الوصف ومدار الالتفات علي اتحاد
المعني ليتحصل منه ما اريد من ارادة المعني في صورة اخري مغايرة لما
يستحقه بحسب الظاهر انتهي ويؤيد ذلك ما نقله بعضهم من ان ابا علي وابن
جني وابن الاثير حكموا بان قوله ليلك تجريد وليس بالتفات فالقول
بان احد اقسام التجريد ومخاطبة الانسان نفسه التفات مما لا يعتد
به واعترض عليه صاحب الحواشي بانه ليس مبني التجريد علي التغاير فقط
بل معناه اعتبار التغاير في المعني الواحد حتي لو لم تعتبر وحدته لم تحصل
المبالغة المقصودة منه وكذا ليس مدار الالتفات علي وحدة المعني فقط
بل مداره علي اعتبار وحدة معني امرين متغايرين بحسب الظاهر ففي كل منهما
يعتبر التغاير والاتحاد اقول غرض العلامة ان مدار التجريد علي تغاير
المعني الواحد بحسب الذات ادعاء بخلاف الالتفات فانه ليس كذلك
بل يعتبر وحدة المعني بالذات قالوا في تعريف التجريد هو ان ينتزع من امر
ذي صفة امر اخر مثله فيها اي مماثل لذلك الامر ذي الصفة في تلك الصفة

مبالغة لكما له فيها كانه بلغ من الاتصاف بتلك الصفة الى حيث يصح ان
ينتزع منه موصوف آخر بتلك الصفة وهذا يدل على ما ذكرنا وعلى هذا
سقط كلام صاحب الحواشي **قوله** واياه ضمير منفصل الى اخره قال الرضي
اختلف النحاة في اياك فقال سيبويه والخليل والاخفش والمازني
وابو علي ان الاسم المضمر هو ايا الا ان سيبويه قال ما يتصل به حروف
تدل على التكلم والخطاب والغيبة لكون ايا مشتركا كما هو مذهب
البصريين في اللواحق التي بعدان وقال الاخفش والمازني ما يتصل بها
اسماء اضيف ايا اليها وقال الشريف العلامة المختار هو مذهب الاخفش
وهو ان ايا ضمير منفصل ولواحقه حروف لا محل لها من الاعراب وهذا
تخالف ما قاله الرضي في النقل عن الاخفش واعلم ان في اياك ثلاثة
مذاهب كما ذكره المصنف وغيره ورجحان المذهب الاول وهو ان يكون
ايا ضميرا على الثاني وهو ان يكون ايا عمدة ولواحقها ضمائر بان المناسب
ان يكون ضمير منصوب منفصل للمتكلم والمخاطب والغائب للاحتياج
اليه في بعض المواضع كما وضع الضمير المنفصل المرفوع للمتكلم والمخاطب
والغائب ليكون الباب على طريقة واحدة وعلى المذهب الثالث وهو
ان يكون المجموع الضمير فلان الظاهر ان الكاف والياء والهاء في اياي
واياك واياه دالة على التكلم والخطاب والغيبة لوقوعها في مواضع
اخرى دالة عليها فيكون كل منها كلمة فلا يكون المجموع ضميرا وكلمة
واحدة فتامل **قوله** اقصى غاية الخضوع قال الشريف العلامة لما
كان للخضوع حدود ونهايات ولفظة الغاية شاملة لها لكونها اسم
جنس مضافا فاضيف اقصى اليها كانه قيل اقصى غاياته اقول لك
ان تقول لا يظهر وجه لكون متعين له نهايات بل يكون له مراتب ودرجات
والنهاية هي مرتبة لا مرتبة بعدها الا ان يقال للخضوع مراتب قريبة

من النهاية

من النهاية فاطلق النهايات واراد بها النهاية الحقيقية وما يقرب
قال في الكشاف العبادة اقصى غاية الخضوع ولذا لا يستعمل الا في
الخضوع لله لانه مولى اعظم النعم فكان حقيقا باقصى غاية الخضوع وقال
الشريف العلامة هذا بيان لوجه استعمال العبادة في الخضوع لله
تعالى لا لحصر استعمالها فيه كانه جعل مقتضى الاستعمال الظاهر الانتفاء
عن غيره وقال صاحب الحواشي يتوجه هنا شيء وهو ان عدم استعمال العبادة
الا في الخضوع لله غير ظاهر قال الله تعالى انكم وما تعبدون من دون
الله حصب جهنم وقال قل يا ايها الكافرون لا اعبد ما تعبدون الى
غير ذلك مما استعمل العبادة في الخضوع لغير الله اللهم الا ان يقال
عدم الاستعمال المذكور مخصوص بلفظ العبادة لا بما يشتق منها اقول
في السؤال والجواب نظر اما في السؤال فلان مراد صاحب الكشاف
ان لا تستعمل العبادة منسوبة الى الموحد الا لله تعالى فلا يرد النقض
بالامثلة المذكورة لان عبادة غير الله المذكورة في الايتين منسوبة
الى المشركين واما في الجواب فلان مراده ليس مخصوصا بمجرد لفظ العبادة
التي هي المصدر لانه لما كان كون العبادة اقصى غاية الخضوع سببا لعدم
استعمال العبادة في غيره تعالى لكان سببا لعدم استعمال ما يشتق
منها الا له تعالى **قوله** ولذلك اي لاجل ان العبادة اقصى غاية
الخضوع لم يستعمل الا في الخضوع لله تعالى اذ لم يستحق غيره غاية الخضوع
فلانه مولى اعظم النعم بل مطلق النعم وقد مر المراد من عدم استعماله في غير
الله تعالى واعلم انه لما كانت العبادة كما ذكر لزم ان لا يكون اكثر المؤمنين
عابدين حقيقة لكن المذكور في الصحاح ان العبادة الطاعة ولا يتوجه
حينئذ ما ذكر والجواب ان يقال المراد اقصى غاية الخضوع الظاهري وهو
السجود وهو مشترك بين الجميع **قوله** وهي ما ضرورية الى اخره المعونة

الاعانة كما ذكر في الصحاح وهي تحصيل ما يحصل به الفعل ففي عبادته توسع لان
اقتدار الفاعل مثلا ليس نفس المعونة بل تحصيله معونة وحق العبارة ان
يقال وهي اما تحصيل امر ضروري والضروري ما لا يتأتى الى اخره او يقال
والضرورية تحصيل ما لا يتيسر فلفظ التحصيل ههنا مقدر بقرينة قوله
وغير الضرورية تحصيل ما يتيسر ومادة يفعل بها فانها ليس بضروري
في مطلق الفعل وانما هو في فعل يكون في مادة فتامل **قوله** وعند استجماعها
وصف الرجل بالاستطاعة ويصح ان يكلف بالفعل ظاهر العبارة دالة
على ان صحة التكليف لا تكون الا مع الاستطاعة وفيه امور احدها
انه يصح عند اهل السنة التكليف بالمحال فلا يشترط في صحة التكليف
الاستطاعة الثاني انه يجوز ان تحصل اقتدار الفاعل وتصوره وحصول
آلة ومادة يفعل بها فيها وتحصل مانع من الفعل وحينئذ يستحيل
منه الفعل فكيف يوصف بالاستطاعة والجواب عنه بان الممنوع
من الفعل غير قادر على الفعل لان القدرة مع الفعل لا قبله ولا بعده
كما صرح به في المواقف فيه نظر لان عبارته مشعرة بتقدم القدرة
على الفعل لانه قال وعند استجماعها اي القدرة مع غيرها يصح ان يكلف
والاولى ان يقال عند استجماعها يقع الفعل ويمكن ان يقال مراده
من الاقتدار صلاحيته لحصول القدرة فيه ومن الاستطاعة امكان
حصول الفعل عند عدم المانع فتامل **قوله** لعلها تقبل بركتها الى اخره
اذ قد يكون في الجماعة من تستجاب دعوته والكريم اذا اعطى الواحد
من الجماعة السائلين الحاضرين معا اعطى الباقين كيف واكرم الاكرمين
قوله والاهتمام به هذا يدل على ان مجرد الاهتمام به نكتة مستقلة
غير التعظيم والحصر وليس كذلك بل الاهتمام لا بد ان يكون بطريق
معين من الطرق المعتبرة والا لم يكف قال المحققون ومنهم الشيخ

عبد القاهر لا يكفي ان يقال يقدم الشيء للاهتمام به بل لا بد من بيان
وجه الاهمية فحق العبارة ان يقال للاهتمام وهو اما للتعظيم او
الحصر **قوله** ولذلك فضل ما حكى الله تعالى عن حبيبه اي لاجل
انه يجب ان يكون نظر العابد الى المعبود اولا وبالذات فضل ما حكى
الله عن حبيبه صلى الله عليه وسلم وهو قوله للصديق ان الله معنا على
ما حكى الله تعالى عن كليمه وهو قوله عليه السلام ان معي ربي سيهدين
فان في قول الحبيب ذكر الله تعالى مقدم على غيره بخلاف قول الكليم
فان ذكره مقدم على ذكره تعالى وتوضيح المقام انه لما كان الله مقدما
في كلام الحبيب اشعر بانه المقصود بالذات وما يجيء بعده ملتفت اليه
من حيث انه تابع له ومنتسب اليه واما كلام الكليم فلما لم يكن ذكر الله
فيه مقدما لم يكن فيه اشعار بما ذكرنا **قوله** للتنصيص على انه المستعان
به لا غير اذ لو لم يكرر لاحتمل ان يكون التقدير ونستعين بك ويمكن ان
يقال لو لم يكرر لم يعلم اختصاص العبادة ولا الاستعانة **قوله** للتنصيص
على انه المستعان به لا غير فانه لو لم يكرر لربما توهم ان الاختصاص
لمجموع العبادة والاستعانة لا لكل واحد منهما واذا كرر كان نصا في ان
كلا منهما مختص ولا يخفى ان فيه اشعارا بزيادة التعظيم وان المتكلم يستلذ
الخطاب معه **قوله** اوعى الى الاجابة فان قيل هذه العبارة تدل على
ان المقصود من العبادة تحصيل الحاجات لانه جعلها وسيلة الى تحصيل
الحاجات وقال بعض المحققين المرتبة الكاملة للعبادة ان تعبد الله
لا لاجل حصول حاجة وطلب شيء بل لانه مستحق لان يعبد ولهذا امر عليه
الصلاة والسلام المصلي ان يقول اصلي لله فلو قال اصلي لثواب الله بطلت
صلاته قلنا المقصود ههنا ان من كان طالبا للحاجات الدنيوية
والاخروية من حصول الثواب والهرب من العقاب وجب عليه ان يقدم

العبادة على الاستعانة واما غيره وهو من يعبد الله تعالى لا لنيل
ثواب فيقدم العبادة لطلب الاعانة عليها واستقرارها فكانت العبادة
مقصودة بالذات واما ما قاله بعض المحققين فالمقصود منه انه
لابد ان تكون العبادة لا لاجل الثواب وهو لا ينافي ان تكون وسيلة
الى الاستعانة على استمرارها **قوله** لا من حيث انها عبادة صدرت
منه بل من حيث انها نسبة شريفة اليه لانه لما تقدم ظهر انه المقصود
بالذات لا غير فيكون كلما تعلق يكون مقصودا بالذات من حيث
تعلقه به لا من حيثية اخرى **قوله** وقيل الواو للحال ههنا سؤال
مشهور وهو ان المضارع المثبت بمنزلة اسم الفاعل ولا يجيء الواو
عليه لكن قال الرضي وقد سمع قمت واصك وجهه وذلك اما لانها
جملة وان شابهت المفرد واما لانها بتقدير وانا اصك وجهه
ولضعف دخول الواو على المضارع قال وقيل **قوله** والهداية دلالة
بلطف هذه العبارة تحتمل وجهين احدهما ان تكون الدلالة الموصلة
الى المطلوب والثاني الدلالة على ما يوصل اليه صرح الشريف العلامة
بورود الهداية بهذين المعنيين في حاشية المطالع فان قيل فالاولى
في الاية الحمل على المعنى الاول فان الغرض الاصلي هو الوصول الى المطلوب
لا ادراك ما يوصل اليه لانا نقول الهداية ههنا تتعلق بالصراط المستقيم
الذي هو ملة الاسلام وهو ليس المطلوب الاصلي الذي هو الفوز بالثواب
والنجاة عن العقاب لانا نقول كون الفوز بالثواب غرضا اصليا لا ينافي
كون ملة الاسلام مطلوبة ايضا بل يستلزم كونها مطلوبة اذ هي اي
ملة الاسلام وسيلة الى الفوز بالمطلوب ووسيلة الشيء مطلوبة كما
هو مطلوب ايضا فان ملة الاسلام في حكم المطلوب الحقيقي لاستلزامها
له بل نقول ان المراد بالهداية ههنا ليس المعنى الاول ولا الثاني ايضا

بل المراد مطلق الدلالة اذ لو اريد بها الدلالة الموصلة الى المطلوب او الدلالة
على ما يوصل اليه لكان ذكر الصراط المستقيم بعده مستدركا كما ترى **قوله**
ومنه الهدية اي يؤخذ من الهداية الهدية لان فيها دلالة بلطف
قوله وهوادي الوحش لمقدماتها اي الوحش يصل المطلوب بمقدماتها
فكانها اي المقدمات تهدي الوحش **قوله** لكنها تنحصر في اجناس مترتبة
الى اخره فان قيل يمكن ان يهدي الله تعالى احدا الى الحق كاعتقاد وجود
الباري تعالى من غير نظر الى دليل بان يلقي في قلبه من غير سماع من احد
ولا نظر الى شيء وهذا نوع غير ما ذكر فيفوت الانحصار قلنا هذا امر
نادر والغالب في الغالب ثم ان هذا مجرد احتمال والكلام فيما هو محقق
الوقوع فان قيل يمكن ان يقال انه داخل في القسم الرابع لان ما ذكر
يحصل بالالهام قلنا قد ذكر المصنف ان القسم الرابع مختص بالانبياء
والاولياء لكن الاعتقاد يمكن ان يحصل لغيرهم **قوله** الاولى افاضة القوى
فيه ان الافاضة ليست دلالة فلا تكون من انواع الهداية بل هي مما
لا تحصل الهداية والدلالة الا بها **قوله** والمطلوب اما زيادة قال
صاحب الحواشي هذا اشارة الى جواب سؤال تلخيصه على ما في الحواشي
الشريفية ان من خصص الحمد بالله واجرى عليه تلك الصفات المشتملة
على المبدأ والمعاد وما بينهما كان مهتديا فكيف يطلب الهداية فاجاب
بان الحاصل اصل الاهتداء والمطلوب زيادته او الثبات عليه فان قيل هم
مهتدون في عقائدهم وعباداتهم الا ان مطالبهم الحقيقية وهي السعادات
الابدية لا تحصل الا بهداية الله تعالى الى الطريق المستقيم وهي المطلوبة
باهدنا فلا حاجة الى شيء من التاويلين قلنا لما كان الصراط المستقيم محمولا
على ملة الاسلام احتيج الى احدهما على ان طلب الهداية الى تلك المطالب
طلب زيادة الهدى وفيه بحث اذ لا نسلم انه اذا حمل الصراط المستقيم على

ملة الاسلام احتيج الى احدهما على ان طلب الهداية الى تلك المطالب
وانما يكون كذلك لو كان هو المطلوب بما هدنا وليس كذلك لان المبدل
منه في حكم المحو والمطلوب بالنسبة هو البدل وهو قوله صراط الذين انعمت
عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين تخرج بالقيد الاول طريق المجتهدين
الذين لم يتحقق فيهم شرائط الاجتهاد وطرق فساق المسلمين لانهم مغضوب
عليهم وبالقيد الثاني طرق المجتهدين الذين تحقق فيهم شرائط الاجتهاد
واخطاوا في اجتهادهم لانهم ضالون اقول لا نسلم ان المبدل منه في
حكم المحو بكلام البلغا خال عن مثل ذلك هو ملحوظ لكن المقصود الاصلي
هو البدل وكيف يكون في القران شيء في حكم المحو بل كلام البلغا خال عن مثل
ذلك والتفصيل ان يقال ان كان مراده ان المبدل منه مطلقا في حكم
المحو فهو باطل والا لصح ان يقام البدل مقامه وليس كذلك كما قال
العلامة التفتازاني لا نسلم ان البدل يجب صحة قيامه مقام المبدل عنه
وان كان مراده ان المبدل في حكم المحو في هذا الموضع فهو ممنوع واذا لم يكن
في حكم المحو سقط ما قاله هذا فان قيل المطلوب ليس طريق الاسلام
على الاطلاق بل طريق الاسلام المقيد بكونه غير مقرون بما يستلزم الغضب
والضلال كما دل عليه قوله تعالى صراط الذين انعمت عليهم وحينئذ لا حاجة
الى احد التاويلين المذكورين قلنا قد يجاب عنه بانه لا ضرر في هذا على
حكم العلامة لان كلامه انما فسر صاحب الكشاف الصراط المستقيم بملة
الاسلام مطلقا احتيج الى احد التاويلين وفيه نظر **قوله** ارشدنا
طريق السير فيك الذي يفهم من كلام اكابر الصوفية ان السير في الله هو
الانتقال من اسم الهي الى اسم الهي اخر في اسماء الهي اي ينتقل من اسم
الهي الى اخر وبين هذين الاسمين تعلق به اسم الهي ثالث يظهر به ويتجلى
له وهذا السير لا نهاية له قال في الفتوحات ان العارف ينتقل من طور

الى

الى طور ومن حال الى اخرى الى ان اراحه الله فكشف عن قلبه فطالع عجائب
الملكوت واستقل في جوهر نفسه جميع ما في العالم وفر الى الله مسافرا
من كل ما يبعده منه ويحجبه عنه الى ان راه في كل شيء فلما راه في كل شيء
اراد ان يلقي عصا التسيار ويزيل عنه اسم المسافر فعرف ربه ان الامر لا نهاية
له دنيا ولا اخرة وانك لا تزال مسافرا **قوله** ويتفاوتان بالاستعلا
والتسفل وقيل بالرتبة هذه مسئلة مذكورة في كتب الاصول قال
الامام الرازي في المحصول قال جمهور المعتزلة الامر يجب ان يكون
اعلى رتبة من المامور حتى يسمى الطلب امرا وقال ابو الحسن البصري
المعتبر هو الاستعلا لا العلو وقال اصحابنا لا يعتبر العلو والاستعلا
وظاهر ما ذكره المصنف هنا اختيار مذهب ابي الحسين وهو خلاف مذهب
اهل السنة ويخالف قوله في منهاج الاصول ان الامر حقيقة هو القول
الطالب للفعل واعتبرت المعتزلة العلو وابو الحسين الاستعلا ويفسدهما
قوله تعالى حكاية عن فرعون ماذا تامرون فان قيل هذا قول فرعون
فكيف يستدل به قلنا طريقه ان يقال ان معنى القران ان فرعون
تكلم بلفظ معناه ومعنى الامر واحد ولما كان اللفظ الذي تكلم به لا يقتضي
العلو ولا الاستعلا فلفظ الامر ايضا يجب ان يكون كذلك والمراد
بقوله وقيل بالرتبة ان الفرق بينهما بالعلو كما هو مذهب جمهور المعتزلة
واختاره صاحب الكشاف **قوله** والمراد به طريق الحق وقيل ملة الاسلام
فان قيل ما هذا الخلاف اليس طريق الحق وملة الاسلام متحدين كما هو المفهوم
من عبارة الكشاف **قلت** طريق الحق اعم من ان يكون متعلقا بالاصول
والفروع فهو اعم من ملة الاسلام لانها عبارة عن اصول الدين اي ما يتحقق
به اصل الاسلام والنجاة من الكفر نعوذ بالله منه وقد يقال ان طريق
الحق شامل لطريق السير في الله كما ذكر وليس هو عين ملة الاسلام بل امر

٢٤

مرتب عليه في بعض الافراد واعلم ان قوله هنا مخالف لما سبق فانه قد علم
سابقا انه يمكن حمل الصراط المستقيم على ما هو مسببه وهو الفوز بالسعادات
فعلى هذا لا يكون المراد من الصراط المستقيم طريق الحق وملة الاسلام
بل هو مرتب عليهما **قوله** بدل من الاول في بدل الكل فيه ان بدل الكل يجب
ان يكون متحدا مع المبدل منه وههنا ليس كذلك لان صراط الذين انعمت
عليهم طريق المسلمين مطلوب كما يفهم من ظاهر كلامه ولا يخفى ان بعض المسلمين
مغضوب عليهم وبعضهم ضالون على ما ذكرنا سابقا فلا يكون صراط الذين انعمت
عليهم غير المغضوب عليهم طريق المسلمين مطلوب بل طريق مسلمين مخصوصين
الصراط المستقيم والجواب ان المراد من الاتحاد في بدل الكل ان يكون احدهما
صادقا على الآخر وان كان البدل اخص من المبدل منه كما اذا كان لك خمسة
اخوة احدهم زيد فقيل جاءني اخوك زيد والاولى ان يقال مراده ما يجيء
من قوله ان الصراط المستقيم ما يكون طريق مسلمين مخصوصين بعدم الغضب
والضلال لا المؤمنين مطلقا **قوله** وهو في حكم تكرير العامل من حيث انه
المقصود بالنسبة في الحواشي ذهب كثير من النحاة الى ان البدل تابع مقصود
بالنسبة الى المتبوع دونه واختار صاحب الكشاف انه في حكم تكرير العامل
وانت خبير بان الفرقة الاولى لما ذهبوا الى ان البدل مقصود بالنسبة الى
المتبوع لم يعتبروا تكرير العامل هناك ومن اختار انه لتكرير العامل لم
يعرف بانه مقصود بالنسبة الى المتبوع دونه والعجب ان المصنف جمع
بين المذهبين وقال هو في حكم تكرير العامل من حيث انه مقصود بالنسبة
اقول مراد الفرقة الاولى ان البدل مقصود بالذات دون المتبوع بل هو
مقصود ايضا لكن لا بالذات وهذا لا ينافي تكرير العامل وانما ينافيه لو
كان المبدل منه في حكم المطروح وقد بينا فساده ثم ان المصنف قال البدل
في حكم تكرير العامل ولم يقل لحصول تكريره ولا نسلم ان يكون البدل في حكم

تكرير العامل بناء في ان يكون مقصودا بالنسبة الى المتبوع **قوله** وكانه من
البين الذي لا خفاء فيه لقائل ان يقول هذا لا يناسب التفسير والبيان
المذكورين لانه اذا كان اتحاد الطريق المستقيم مع طريق المؤمنين كالبين
الذي لا خفاء فيه فاي حاجة في بيان الاول بالثاني اذ البيان انما يكون
فيما فيه نوع ابهام ثم ان البيان والتفسير يناسب جعله عطف بيان
لا بدلا كما لا يخفى والاولى حذف قوله من البين الى اخره ولقد احسن صاحب
الكشاف حيث لم يذكر هذه العبارة بل قال فائدة البدل التوكيد لما فيه من
التنبيه والتكرير والاشعار بان الصراط المستقيم بيانه وتفسيره صراط
المسلمين ليكون ذلك شهادة لصراط المسلمين بالاستقامة على ابلغ وجه
واكده اذ لم يتوجه عليه ما قلنا اولا والجواب عن الاول انه قال كانه من البين
الى اخره وهذا لا ينافي ان يكون فيه نوع ابهام بل يستلزم ابهاما ما وعن
الثاني انه جعل كالتفسير والبيان لا انه جعله بيانا ولا نسلم ان ليس في
البدل تفسير وبيان اصلا يؤيده عبارة الكشاف كما نقلناه فان قلت
الفوائد التي ذكرها بقوله وفائدته الى اخره مشتركة بين البدل وعطف
البيان لكن يجب عليه بيان فائدة مختصة بالبدل فما هي قلت ذكر اولا
انه في حكم تكرير العامل من حيث انه المقصود بالنسبة وهو مختص بالبدل
ولك ان تقول كما انه يجوز حمله على البدل يجوز حمله على عطف البيان فلم لم يتعرض
له فان قيل لعل هذا بناء على اتحاد عطف البيان وبدل الكل كما قال الرضي
انا الى الآن لم يظهر لي فرق جلي بين بدل الكل وعطف البيان بل ما الذي
يكون عطف البيان الا البدل كما هو ظاهر كلام سيبويه قلنا هذا الكلام خاص
بالرضي واما غيره فقد فرقوا بين البدل والبيان وتحقيق الفرق بينهما ما ذكره
الشريف العلامة في حاشية الرضي شرح الكافية ان مثل قولك جاءني اخوك
زيدا ان قصدت فيه الاسناد الى الاول وجئت بالثاني تتمة له وتوضيحا

فالثاني عطف بيان فان قصدت فيه الاسناد الى الثاني وجعلت بالاول
توطئة له ومبالغة في الاسناد فالثاني بدل فان قيل الاقتصار على
كونه بدلا لكونه ارجح قال الشريف العلامة في توضيح كلام الكشاف ان للبدل
فائدتين احدهما التاكيد بذكر الصراط مرتين وتكرير العامل وبهذا التكرير
يمتاز عن التاكيد وعطف البيان على المختار وبكونه مقصودا بالنسبة
يمتاز عنهما مطلقا وثانيهما الايضاح لتفسير المبهم قلنا اما الايضاح
والتفسير فمشترك بين البدل وعطف البيان واما كونه مقصودا
بالنسبة فيحتاج الى ان يبين ههنا بكون صراط الذين انعمت عليهم مقصودا
بالنسبة واما كون البدل فيه تكرير العامل المفيد للتاكيد فبناؤه على
ما ذكره الرضي من ان العامل في البدل مقدر من جنس الاول عند الاخفش
والرماني والفارسي واكثر المتاخرين استدلالا بالقياس والسماع اما
السماع فنحو قوله تعالى لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم وغير ذلك من الآي
والاشعار واما القياس فلكونه مستقلا مقصودا بالذكر وقد رده الرضي
على الوجهين قال اما الجواب عن السماع فان لبيوتهم الجار والمجرور
بدل من الجار والمجرور والعامل وهو جعلنا غير مكرر وكذا في غيره واما
عن القياس فان استقلال الثاني وكونه مقصودا بالذكر يؤذنان بان
العامل هو الاول لا مقدر آخر ثم قال ومذهب سيبويه والمبرد والزمخشري
والمصنف ان العامل في البدل هو العامل في المبدل منه اذ المتبوع في حكم
الطرح وهذا النقل من الزمخشري يخالف ما فهم من كلام الكشاف على
ما بينه الشريف العلامة فليتامل والجواب عن اصل السؤال انه اذا جعل
بدلا كان فيه اشعار بان المقصود بالذات طريق المؤمنين ففيه تعظيم
لطريقهم وتكريم لاهله ومبالغة في الترغيب في طريقهم بالقصد اليه بالذات
بخلاف ما اذا جعل عطف بيان لفوات هذه المقاصد والاولى ان يقال

الامور المذكورة في التابع وهي الانعام وعدم الغضب والضلال مقصودة
بالذات والصراط المستقيم الذي هو المتبوع مطلوب لاجل هذه الامور
فالمناسب ان يجعل التابع بدلا لا عطف بيان **قوله** وقيل اصحاب موسى
وعيسى عليهما السلام قبل التحريف والنسخ قال صاحب الحواشي فيه بحث
اذ لا يلائم للمسلم ان يطلب طريق اصحاب موسى وعيسى اصلا كيف ولا يسوغ
ان يعمل بطريقتهما اذا كان مخالفا لدين الاسلام اقول قد يقال المراد من
صراطهم الاصول الاعتقادية المتفقة في جميع الاديان لا الفروع المختلفة
باختلافها وتخصيص اصحاب موسى وعيسى بناء على شهرة امرهما وكثرة امتهما
فتامل **قوله** والنطق اراد به الروحاني الذي هو منشأ التكلم لا النطق
الظاهري اذ هو من الامور الجسمانية **قوله** تزكية النفس الى آخره هذه
شاملة للايمان الذي هو تزكية النفس عن رذيلة الكفر وكذا الصلاح الذي
هو تزكيتها عن رذيلة المعصية **قوله** على معنى ان المنعم عليهم هم الذين سلموا
من الغضب والضلال اذا كان المراد من الصراط المستقيم ملة الاسلام
فالمراد من الجامع للاوصاف الثلاثة هم المؤمنون الصالحون اذ غيرهم غير
سالم من الغضب والضلال واذا اريد شمولها لكل واحد من المؤمنين يكون
المراد من الغضب الحكم بدخوله في جهنم ابدا وبالضلال الكفر **قوله** او صفة
مبينة او مقيدة اذا كان المراد من الذين انعمت المسلمين الكاملين تكون
الصفة مبينة لان الكاملين منهم آمنون من الغضب والضلال مطلقا واذا
اريد المؤمنون من غير تقييد بالكمال كان هذه الصفة مقيدة لانها مخصصة
ببعضهم او نقول المراد بالذين انعمت عليهم الذين رضي الله عنهم فتكون الصفة
مبينة او المنعم عليهم على الاطلاق فتكون الصفة مقيدة **قوله** وذلك انما يصح
باحد التاويلين اجراء الموصول مجرى النكرة اي كون غير المغضوب عليهم صفة
للذين انعمت عليهم لا يصح الا باحد التاويلين واعلم انه ذكر في الكشاف

فان قلت كيف يصح ان يقع غير صفة للمعرفة وهو لا يتعرف وان اضيف الى
المعارف قلت الذين انعمت عليهم لا توقيت فيه كقوله ولقد امر على اللئيم يسبني
قال الشريف العلامة وذلك لان الموصول في حكم المعرف باللام فاذا اريد
به الجنس من حيث وجوده في ضمن بعض افراد لا بعينه كان في المعنى كالنكرة
وهو المسمى بالمعهود الذهني فتارة ينظر الى معناه فيعامل معاملة النكرة كما يوصف
بالنكرة وبالجملة واخرى الى لفظه فيوصف بالمعرفة ويجعل مبتدا او ذا حال
فان قيل قد ذكر اولا انهم هم المؤمنون مطلقا ثم نقل انهم اصحاب موسى عليه
الصلاة والسلام قبل تحريف احكام التوراة ونسخها او الانبيا عليهم الصلاة
والسلام مطلقا فهو على القولين الاخيرين عهد خارجي تقديري فيكون
متعينا وعلى الاول يستغرق الكل فيكون ايضا امرا متعينا لا تعدد فيه
اصلا فليس هنا معنى لا توقيت فيه قلنا يجوز ان يريد بما ذكره اولا طائفة
من المؤمنين لا باعيانهم واذا احمل على الاستغراق المتبادر من العبارة تعين
ان يكون ما ذكره في الجواب وجها رابعا لتلك الثلاثة وهو العهد الذهني
كما يشهد له تشبيهه بقول الشاعر واعترض عليه صاحب الحواشي بان كل
واحد من الوجوه المذكورة وان كان متعينا لكن لا يتعين حمل الموصول على
واحد معين منها لانتفاء قرينة ظاهرة على ذلك بل يحتمل ان يحمل على كل
واحد منها على سبيل البدل وعلى غيرها ايضا كما اشرنا اليه فمن هذا
الوجه يعرض له الابهام ويصير بمنزلة ما اريد به فرد لا بعينه فقوله
يتعين ان يكون وجها رابعا لتلك الثلاثة غير مسلم اقول محصل كلامه
ان المعرفة الدالة على المعاني التي كل منها متعين اذا لم يظهر المراد منه عند
المخاطب لخفاء القرينة في حكم النكرة وليس يوجد لهذا دليل ولا نظير
واما وصف المعهود الذهني بالنكرة فلان المتكلم لا يقصد فردا معينا بل
فردا ما وفي قول الشريف العلامة حيث قال المراد بالمعهود الذهني هو

الجنس في ضمن فرد لا بعينه نظر اذ في قولنا كل الخبز مثلا المراد منه كل فرد
من افراد الجنس لا كل جنس الخبز في ضمن الفرد وقد يقال ان الفرد هو الجنس
مع التشخص ويرد عليه ان الطبايع والحقائق غير موجودة في الخارج
اصلا عند الشريف العلامة كما صرح في كتبه العقلية وانما الموجود فرد
ينتزع منه العقل الحقيقة والذاتيات قوله لانه اضيف الى ما له ضد
واحد فان قلت قد يكون شخص واحد منعما عليه مغضوبا عليه ايضا وهذا
يكفي في التضاد وتوضيح المقام ان غير اذا اضيف الى ما له ضد واحد
يجوز ان يقع صفة للمعرفة وهو هنا مضاف الى المغضوب عليهم الذي له
ضد واحد هو المنعم عليهم وكذا هو مضاف الى الضالين الذين لهم ضد
واحد وهو ما ذكر فيكون المنعم عليهم ضد المغضوب عليهم وكذا الضالين
فلذا جاز ان يقع صفة للمعرفة واعلم ان بين كلامه وكلام الزمخشري فرقا
بينا وهو ان الزمخشري جعل علة كون غير صفة للمعرفة هنا اشتهار المنعم
عليهم بكونهم خلاف المغضوب عليهم والضالين واما المصنف فجعل العلة
الضدية كون المضاف اليه له ضد واحد هو المنعم عليهم والحاصل انه جعل
العلة الضدية المذكورة وجعلها صاحب الكشاف الاشتهار بالمخالفة
ولا يخفى ان المخالفة غير الضدية وان سلم ان المخالفة الضدية نقول الفرق
باق بان الشهرة اعتبرها الزمخشري ولم يعتبرها المصنف قال الرضي
اذا اضيف غير الى معرف له ضد واحد فقط تعرف غير لانحصار الغيرية فيه
كقولك عليك بالحركة غير السكون فلذلك كان قوله تعالى غير المغضوب
عليهم صفة الذين انعمت عليهم اذ ليس لمن رضي الله عنهم ضد غير المغضوب عليهم
اقول فيه بحث اذ لا يخلو من ان يكون الضالون هم المغضوب عليهم او لا
والاول يوجب التكرار والثاني يستلزم ان يكون للمنعم عليهم ضدان احدهما
المغضوب عليهم والثاني الضالون فلا يصح القول بانه ليس للمنعم عليهم

الا ضد واحد ثم ان العطف وتكرار لا دالان على الغيرية فان قيل لعل الضالين
هم المغضوب عليهم وان كان معنى الضال غير معنى المغضوب عليه فالعطف
باعتبار تغاير المعنيين قلنا لا نسلم ان الضالين مطلقا هم المغضوب عليهم
فان بعض الضالين يعفا عنهم وليس المغضوب عليهم والجواب انا نختار
المغايرة ولا يلزم ان يكون الضال ضدا آخر اذ لا يلزم من المغايرة التضاد
واعلم ان في عبارة الرضي خللا لانه بصدد اثبات ان ما اضيف اليه الغير
ليس له الا ضد واحد لكنه تعرض لاثبات ان المنعم عليهم ليس له الا ضد
واحد هو المغضوب عليهم ثم ان في قوله لانحصار الغير فيه نظرا ثم
نقول فان قيل غير في هذا المقام يكتسي التعريف اولا فعلى الاول يكون
معرفة وعلى الثاني فليس في الواقع الا احدهما قلت اذا نظرا الى
مذهب الذي قال باكتسابه التعريف في مثل هذه الصورة كان معرفة
ولكونه نكرة وجه آخر وهو ان يكون الغير بمعنى المغاير وكانت الاضافة
لفظية وهذا مما وقع في عبارات العلماء وان لم يرتضه الادباء كما صرح
به الشريف العلامة وفيه نظر وله جواب قوله فيتعين تعين الحركة
غير السكون فيه تسامح والمراد ان غير المغضوب متعين كتعين غير
السكون في التركيب المذكور وفي اكثرها تعين الحركة من غير السكون
والمعنى تعين المنعم عليهم كتعين الحركة التي هي غير السكون اي المتصفة به
في التركيب المشهور وهو قولهم عليك بالحركة غير السكون ولا يخفى التكلف
فيه والاولى ان يقال كتعين الحركة في التركيب قوله العامل انعمت
قال الشريف العلامة اي العامل في الحال انعمت وهو ظاهر وكذا العامل
في ذي الحال وهو ضمير عليهم وذلك ان حرف الجر اداة توصل معنى الفعل
الى مجروره فالمجرور ههنا وحده منصوب المحل بالفعل فبهذا الاعتبار
يكون ذا حال فلا يرد ان العامل في الحال هو الفعل وفي ذي الحال هو

الجار

الجار وهكذا القول في المرفوع المحل في عليهم الثانية هو المجرور لا مجموع
الجار والمجرور وحينئذ يرد الاشكال بان المجموع ليس باسم الفاعل والاسناد
اليه من خواصه وما نقل من ان الجار والمجرور في محل النصب او الرفع فمن
قبيل المساهلة في العبارة اتكالا على ما تقرر من القواعد واعترض عليه
صاحب الحواشي بان معنى الفعل اذا وصل الى ما بعده بنفسه وجب رفعه
او نصبه واما اذا وصل بواسطة حرف الجر الى ما بعده فانتصابه لاحدهما
ممنوع كيف ولو كان كذلك لكان كل مجرور بحرف الجر اما منصوب المحل او
مرفوعه فكان البصرة والكوفة في سرت من البصرة الى الكوفة منصوبي
المحل لوصول معنى السير بواسطة من والى اليهما ولم يقل به احد اقول
قال الرضي بعد ما حقق معنى المتعدي بنفسه والمتعدي بواسطة حرف
الجر اذا تعدى اي الفعل بحرف الجر فالجار والمجرور في محل النصب على المفعول
به والتحقيق ان المجرور وحده منصوب المحل لا مع الجار لان الجار موصل
للفعل اليه كالهمزة والتضعيف لكن لما كانت الهمزة والتضعيف من تمام
صيغة الفعل والجار متصلا به كالجزء من المفعول توسعوا في اللفظ وقالوا
هما في محل النصب انتهى كلامه وهذا على اطلاقه يدل على ان البصرة والكوفة
منصوبا المحل فمن قال من انه لم يقل بما ذكر احد غير صحيح لكن في كلام الشريف
العلامة بحثان احدهما انه لا حاجة في كون المجرور ذا حال بكونه منصوب المحل
فانه قد يقع الحال عن مجرور ليس بمنصوب المحل كقوله تعالى واتبع ملة ابراهيم
حنيفا وقوله النار مثواكم خالدين فيها الثاني انه لا يلزم كون عامل
الحال وصاحبها واحدا كما حققه الرضي حيث قال والحق انه يجوز اختلاف
العاملين على ما ذهب اليه المالكي فيقول في ضربي زيدا قائما تقديره ضربي
زيدا حاصل قائما والعامل في الحال حاصل وفي صاحبها ضربي ويمكن الجواب
عن الاول بانه لو كان المضاف في المثال الاول محذوفا فالظاهر اقامة المضاف

اليه مقامه فكان حنيفا حالا من المفعول وبان مثواكم بمعنى موضع ثوابكم
وكان خالدين حالا من الفاعل كما صرح به الرضي وعن الثاني ان بناء ما ذكره
على مذهب صاحب الكشاف والجمهور من وجوب اتحاد العامل في الحال وصاحبها
واما كونه خلاف التحقيق فلا يضر فتامل قوله فاذا اسند الى الله تعالى
الى اخره فان قلت لا حاجة ههنا الى هذا التاويل لانه ينفي الغضب نعم
اذا اثبت له تعالى الغضب يحتاج الى التاويل قلت نفي غضب الله عن جميع
مخصوص يشعر بثبوت غضبه تعالى الى جمع اخر فلذا احتاج الى التاويل
قوله ولا مزيدة لتاكيد ما في غير من معنى النفي اي ليست عاطفة لدخول
العاطف عليه وهو الواو ولا يجوز اجتماع حرفي العطف فان قلت قد يقال
ما جاءني زيد ولكن عمرو فاجتمع حرفا العطف وهما الواو ولكن وكذا
يقال العدد اما زوج واما فرد فاجتمع الواو واما قلنا الجواب
عن الاول ان لكن ههنا لمجرد الاستدراك لا للعطف صرح به الرضي
وعن الثاني ان عبد القاهر وابا علي منعا كون اما عاطفة لان اما الاولى
داخلة على ما ليس بمعطوف على شيء والثانية مقترنة بواو العطف فلا يصلح
للعطف وشبهة من جعلها حرف عطف كونها بمعنى او العاطفة ولا يلزم
ذلك فان معنى ان المصدرية هو معنى ما المصدرية والاولى ناصبة
للمضارع دون الثانية والحق ان الواو هي العاطفة واما مفيدة لاحد
الشيئين غير عاطفة كذا قال الرضي قوله ولذلك جاز انا زيدا غير
ضارب كما جاز انا زيدا لا ضارب وان امتنع انا زيدا مثل ضارب اي
ولاجل ان غيرا تفيد معنى لا جاز ما ذكر اعني انا زيدا غير ضارب لان
الاضافة ههنا كالعدم ولم يجز انا زيدا مثل ضارب لامتناع تقدم معمول
المضاف اليه على المضاف قال الشريف العلامة لتلخيص الكلام ان غيرا
وضعت للمغايرة وهي مستلزمة للنفي فتارة يراد بها اثبات المغايرة

كما في الاية فيكون اثباتا متضمنا للنفي فيجوز توكيده بلا واخرى يراد بها
النفي كقولك انا زيدا غير ضارب اي لست ضاربا له فيكون نفيا صريحا
والاضافة بمعنى العدم في المعنى فيجوز ايضا تقديم معمول المضاف اليه
على المضاف اه واعترض بان السخاوي صرح بان لا في مثل قولك انا لا ضارب
اسم بمعنى غير الا انه لما كان في صورة الحرف اجري اعرابه على ما بعده كما
تقول جاءني بلا شيء ورايت لا فارسا فيجب ان يمتنع تقدم المعمول فيه ايضا
اجيب اولا بمنع الاسمية وثانيا بجواز التقدم نظرا الى صورة الحرفية
المقتضية للاضافة اه اقول قد يقال ان اراد ان غيرا في قول القائل
انا زيدا غير ضارب بمعنى ليس كما يفهم من ظاهر كلامه فهو في غاية البعد ولا
يوجد له نظير وان اراد انه يستفاد منه ذلك النفي فيمكن ان يقال
يستفاد من غير المغضوب ايضا النفي ويستفاد من مثل انا زيدا غير
ضارب المغايرة بين زيد والضارب فلا يظهر ما ذكره بين المثالين
فرق فتامل قوله والتفاوت ما بين ادناه واقصاه كثير لك ان
تقول ليس للضلال مرتبة هي اقصى المراتب حقيقة اذ لا يتصور مرتبة من
الضلال الا ويمكن تصور مرتبة اقوى منها ويمكن ان يقال المراد من
قوله وله عرض عريض ان ما حصل في الواقع من الضلال له عرض عريض ولا يخفى
ان ما يوجد منه متناه فيكون في الواقع مرتبة من الضلال ليست فوقها
مرتبة اخرى فتكون اقصى المراتب او يكون المراد من الاقصى نوعا من الضلال
هو اشد الانواع وان كان لهذا النوع ايضا مراتب غير متناهية فتامل
قوله وقد روي مرفوعا اي برفع القول المذكور الى النبي صلى الله عليه وسلم
ولعل افراد اليهود بوصف الغضب عليهم وان كان النصارى الضالون ايضا
مغضوبا عليهم لكثرة وقوع الغضب عليهم اي اليهود في الدنيا بالمسخ وغيره من
مثل الذلة والمسكنة وافراد النصارى بصفة الضلال لكمال فساد عقائدهم

في اثبات الالهة حيث قالوا ان الله ثالث ثلاثة واتخاذ المسيح وامه
الهين من دون الله قال الله تعالى أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي
الهين من دون الله وقال العلامة النيسابوري اختص الاولى بالغضب
عليهم لان الغضب يلزمه البعد والطرد والمفرط في كل شيء المبعد عنه بعيد
من ذلك الشيء واما المفرط فقد اختل عليه وتجاوز عنه واليهود في طرف
التفريط في شان نبيهم والنصارى في طرف الافراط اقول المفرط والمفرط
كلاهما بعيد عما يليق وهو الاعتدال فتامل **قوله** ويتجه ان يقال المغضوب
عليهم العصاة والضالين الجاهلون بالله لك ان تقول ان كان المراد من
الجاهلين من وصل اليه الشرع وبقي مع جهله لم يعرف الله من الشرع مع
وجوب المعرفة عليه فهو من المغضوب عليهم فلا وجه لجعله مقابلا له وان
كان المراد من لم يصل اليه الشرع كالناشي على شاهق جبل الذي لم يصل
اليه خبر الشرع فهو من اهل الجنة عند اهل السنة فلا وجه لاخراجه عنهم
اي عن المنعم عليهم والجواب ان المراد من المنعم عليه الفرد الكامل منه والجاهلون
بالله ليسوا كذلك **قوله** وقرئ ولا الضالين الى اخره اي بتحريك ما بعد
الضاد وهذا عند من جد في الهرب عن التقاء الساكنين **قوله** امين
اسم فعل قال الشريف العلامة اسماء الافعال موضوعة بازاء الفاظ
الافعال كاستجب واهمل واسرع من حيث يراد بها معانيها لا من حيث
يراد بها انفسها فاذا قلت امين مثلا فهم منه لفظ استجب او ما يرادفه
مقصودا به طلب الاستجابة كما في قولك اللهم استجب لا مقصودا به نفسه
كما تقول استجب صيغة امر وبذلك صح كونها اسماء وان استفدنا منها
معاني الافعال لان مدلولاتها التي وضعت هي لها الفاظ لم يعتبر معها
اقترانها بزمان واما المعاني المقترنة بالزمان فهي مدلولة لتلك الالفاظ
ينتقل من الاسماء اليها بواسطتها وهذا تاويل يناسب تسميتها باسماء

الافعال

الافعال واعترض صاحب الحواشي بان استجب ومرادفه لفظان مختلفان
لا يستلزم تعقل احدهما عند تعقل الاخر واذا وضع لفظ بازاء استجب كان
معناه والمفهوم منه هو هذا اللفظ دون مرادفه واذا وضع بازاء مرادفه
صار الامر بالعكس فلو كان لفظ امين موضوعا بازاء لفظ لوجب ان يكون
هناك لفظ معين يفهم منه في كل اطلاق من يكون عالما بوضعه وليس كذلك
اذ لا يعرف ولا يفهم منها للفظ وارباب اللغة لم يعتبروه بل فسروا تارة
باستجب وتارة بافعل قال ابن الحاجب اسماء الافعال ما كان بمعنى الامر
او الماضي اقول للقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون امين مثلا موضوعا
لكل من استجب ومرادفه فيكون له معاني متعددة وكل احد يفهم مما علم وضعه
له وعدم الفهم الذي ذكره ممنوع او يكون موضوعا لاستجب مثلا وتفسيره
بغيره كان توسعا لا بد لنفي هذين الاحتمالين من دليل فتامل وفي كلام
العلامة نظر من وجه اخر اذ الغرض من وضع الالفاظ افادة المعاني ولا
فائدة في وضع امين للفظ استجب مثلا ويمكن وضعه اولا لمعنى استجب فوضع
لفظ اسماء الافعال لا لالفاظ الافعال مما لا جدوى فيه يعتد به فان قيل
اذا كان كذلك فلم سميت باسماء الافعال ولم يجعل افعالا قلنا الفعل
ما يدل على زمان وضعا بصيغة مخصوصة وما لا يكون كذلك فهو اسم
وان دل على زمان مخصوص لا بالصيغة فان بعد مثلا دل على الزمان
الماضي وضعا بصيغة بخلاف هيهات فانه وان كان دالا على ما دل عليه
بعد لكن لا بصيغته ولذا قال الرضي الاولى ان يقال الفعل ما دل على
معنى في نفسه مقترن بزمان من حيث الوزن وعلى هذا لا حاجة الى
التكلف الذي ذكره العلامة فيكون تسميتها باسماء الافعال باعتبار
كونها مرادفة للافعال اي اسماء معاني الافعال فيكون ههنا مضاف
محذوف **قوله** ثم وافق تامينه تامين الملائكة الى اخره يحتمل ان

يراد بالموافقة الموافقة في الزمان وفي الابتدا والانتها والاولى ان
تحمل الموافقة على الموافقة الباطنية من حيث الخشوع والتوجه الى
الله تعالى **قوله** وهي ما لم تليها العوامل موقوفة خالية من الاعراب
الى اخره قال الشريف العلامة جمهور المحققين من النحاة حصروا سبب
بناء الاسم في مناسبته ما لم تمكن له اصلا وسموا الاسماء الخالية عنها
معربة وجعلوا سكون اعجازها قبل التركيب وقفا لا بناء فهؤلاء قد اكتفوا
في كون الاسم معربا اصطلاحا بمجرد انتفاء المانع من قبول الاعراب ولم
يعتبروا وجود مقتضيه وعرفوا المعرب بما يختلف اخره باختلاف العوامل
في اوله واراد وانما يمكنه الاختلاف على قانون اللغة سوا اتصف بالفعل
او كان من شانه ذلك اما قريبا كما اذا وقع في التركيب ولم يعرب واما
بعيدا كما اذا وقع في التعديد ومن اشترط في المعرب وجود مقتضي الاعراب حالت
فقد اعتبر الاتصاف به اما فعلا او قريبا منه ولا مشاحة في الاصطلا
الان ما اثره المصنف يعني كونها معربة قبل التركيب اولى اذ يحتاج
في المذهب الاخر الى الفرق بين مبني بناؤه لوجود المانع وبين مبني
بناؤه لفقدان المقتضي لتجويز التقاء الساكنين في الثاني دون الاول
وهو تحكم اقول لصاحب المذهب الاخر ان يدفع التحكم بان اسما حروف
التهجي مثلا لما كانت لها حالتان احدهما الاعراب والثاني السكون
قبل التركيب فالتقاء الساكنين امر غير ثابت فهو شبيه بالمعرب الموقوف
عليه ولذا جوز بخلاف المبني الذي يكون بناؤه لوجود المانع اذ لو جوز فيه
لكان امرا ثابتا دائما فلذا لم يجوز واعلم ان ظاهر كلام المصنف موافقة
صاحب الكشاف في كونها قبل التركيب غير مبنية بل سكونها سكون الوقف
وان كان خاليا عن الاعراب بالفعل **قوله** بل المعنى اللغوي الى اخره حكم
بان اطلاق الحرف عليه بالمعنى اللغوي وجواز ان يكون من تسمية باسم

مسماه



مسماه يعني ان مسميات هذه الاسامي يقال لها الحروف اي حروف التهجي
فسميت اسماؤها بالحروف ايضا ويمكن ان يقال ان الحرف في اللغة الطرف
ومسميات هذه الاسما اطراف الكلمات فسميت الاسما باسم منه لولاتها **قوله**
وتنبيها على ان المتلو عليهم الى اخره لك ان تقول من يسمع المتلو علم انه
كلام منظوم مما ينظمون كلامهم فلا حاجة الى تقديم هذه الحروف وايضا
هذا المقصود يحصل من جميع الحروف لا اختصاص له بالحروف المذكورة
والجواب عن الاول ان يقال التنبيه على ما ذكر بالتكلم بالحروف ليس
كما في الكلمات المركبة منها اوان المراد حصول النكتة قبل سماع المتلو وعن
الثاني بان ما ذكره تعليل بعض حروف التهجي في هذا المقام واما اختصاص
الحروف المذكورة بالذكر فله علة وسبب اخر **قوله** فان النطق باسما الحروف
مختص بمن خط ودرس في هذا الاختصاص خفاء اذ قد يتلفظ الشخص باسما
الحروف ولم يخط اصلا نعم تلفظه صلى الله عليه وسلم بهذه الاسما مع اشتهاره
بانه لم يخالط الكتاب ولم يتعلم منهم خارق للعادة على ما يظهر مما ذكره
المصنف **قوله** وهي ما يضعف الاعتماد على مخرجه اي لا ينقطع جري النفس
معه بل يمكن ان يتلفظ به ويتنفس فيحصل بصوت ضعيف وهذا معنى
ضعف الاعتماد على المخرج ولهذا سميت مهموسة لان الهمس ضعف
الصوت قال تعالى وخشعت الاصوات للرحمن فلا تسمع الا همسا **قوله**
ومن البواقي المجهورة الى اخره الجهر رفع الصوت وقوته ولما انحصر النفس معه
قوي الصوت **قوله** الشديدة هي الحروف التي ينحصر جري صوتها عند اسكانها
في مخرجها فلا يجري من مخرجها والرخوة خلاف الشديدة **قوله** المطبقة
بفتح البا ما ينطبق على مخرجه من اللسان والحنك والمنفتحة بخلافها وانما
سميت منفتحة لانه ينفتح ما بين اللسان والحنك عند النطق بها **قوله**
وهي احد عشر هذا اخلاف ما في الشافية فانه قال حروف الابدال

انصت يوم جودطاه زل، فانه اربعة عشر **قوله** وجمعها طبج بالبا الموحدة التحتية والجيم من الطبج وهو الضرب على الشيء المجوف كالطبل **قوله**
اصيلان جمع الاصل على اصلان مثل بعير وبعران ثم صغروا الجمع فقالوا
اصيلان ثم ابدلوا من النون لاما فقالوا اصيلال **قوله** والفا في جدف
قال في الصحاح الجدف القبر وهو ابدال الجدث **قوله** في اعن اصله أأن
فابدل الهمزة عينا **قوله** والتا في ترع اصله تفرع بتسكين الراء
وهو مخرج الما من الدلو **قوله** باسماك كان اصله ما اسماك **قوله** نصفها
الاقل وهي الهمزة والها والعين والصاد والطا والميم واليا **قوله**
يعتمد عليها بذلق اللسان اي يتكلم بها بالسرعة بطرف اللسان **قوله**
مكثورة بالمذكورة اي مغلوبة يعني يجد انواع الحروف المذكورة في اوائل
السور من كل جنس من اجناس هذه الحروف غالبة في الكلم وتراكيبها
على المتروكة من انواع ذلك الجنس **قوله** لو وقع في كل واحد الى اخره
المراد من الاقسام الثلاثة الاسم والفعل والحرف والمراد بالاوجه الثلاثة
ان يكون الحرف الاول مضموما ومفتوحا ومكسورا والسور التسع طه
وطس ويس والحواميم الستة **قوله** وثلاث ثلاثيات وهي الم والر
وطسم **قوله** عشرة منها اسما لان اوزان الاسم الثلاثي عشرة
كما هو مذكور في الصرف وثلاثة للافعال وهي فعل بفتح العين وضمها
وكسرها **قوله** ورباعيين وهما المص والمر **قوله** وخماسيين
وهما كهيعص وحمعسق **قوله** لهذه الفائدة مع ما فيه من اعادة
التحدي المشار اليه بقوله هذه الفائدة هو ما استفيد من مضمون قوله
ايذانا بان المتحدي به مركب من كلماتهم الى قوله تنبيها على ان لكل منها
اصلا كجعفر وسفرجل فانه لو جمعت في اول القران لم يكن فيه التنبيه
على الغرض كما في التفريق مثلا لو اورد ثلاث ثلاثيات في موضع واحد لم

تحصل

تحصل التنبيه على ما ذكره من ان اصول الابنية المستعملة ثلاثة عشر كما
حصلت في صورة التفريق فليتامل وهذا التقرير احسن من تقرير صاحب
الكشاف حيث جعل الفائدة في التفريق اعادة التنبيه وتكرير الغرض وتمكينه
في ذهن السامع فقال فان قلت فهلا عددت باجمعها في اول القران وما لها
جاءت مفرقة على السور قلت لان اعادة التنبيه على ان المتحدى به مؤلف
منها لا غير وتجديده في غير موضع اوصل الى الغرض واقر له في الاسماع **قوله**
او المؤلف منها كذا اي المؤلف من هذه الحروف اي من جنس ما يتحدى به **قوله**
وقيل هي اسماء السور الى اخره لما كان مفهوم كلام المصنف ان المختار عنده
ليس جعل الحروف المذكورة اسماء السور فعليه ان يجيب عن الدليل الذي
استدل به على كونها اسماء ولم يتعرض له والجواب عن الدليل المذكور اختيار
كونها مرادا منها ما في لغة العرب وهي المسميات وفائدة ايرادها ههنا
ما ذكره المصنف اولا **قوله** اشعارا بانها كلمات وجه الاشعار انه لما
كانت التسمية بهذه الاسما مستغربة خلاف العادة كان هذا باعثا
للسامع على الفحص عن السبب الباعث على ايراد ما هو مخالف للعادة **قوله**
ولم يستعمل هو عطف على قوله لم يعهد **قوله** لا تفسير ولا تخصيص في الحواشي
انه غير مسلم لان ما نقله عن ابن عباس من ان معناه انا الله اعلم صريح في
التفسير اقول فيه نظر لان محصل كلام المصنف منع انه تفسير بعبارة فيها
مبالغة اي لم لا يجوز ان يكون تنبيها على ان هذه الحروف مادة الكلمات
وكلام المحشي يؤول الى المنع على المنع لكن توجيه العبارة المنقولة عن ابن عباس
على ما ذكره المصنف لا يخلو من البعد **قوله** ولا بحساب الجمل معطوف على قوله
للاختصار اي ولم يستعمل بحساب الجمل **قوله** فيلحق بالمعربات اي يكون كل
حرف منها معربا فيكون الالف والواحد مترادفين حينئذ **قوله** لكنه يحوج
الى اضمار اشيا لا دليل عليها قد يقال لا اضمار فعل القسم دليل في بعض المواضع

كقوله تعالى ص وق ن لان جر ما بعدها قرينة على كونها مجرورة والواو
الواقعة بعد الحروف المذكورة عاطفة ولما ثبت في بعضها كونه للقسم يقاس
عليه الباقي ولا يخفى على ان هذا البحث على تقدير اعرابها وقد استصوب
ذلك صاحب الكشاف وسيجي قوله انما يمتنع اذا ركبت وجعلت الى اخره
اي وجعلت اسما واحدا يجري عليه الاعراب كبعلبك فاما اذا انتفى نحو
العدد المهملة لم تركب التركيب المذكور فيمكن التسمية المذكورة قوله وناهيك
اسم فاعل من النهي كانه ينهاك عن طلب دليل سواه وبتسوية متعلق بالكتف
المقدر المفهوم من قولنا وناهيك والتقدير وناهيك تسوية سيبويه
فاكتف بها يعني كما جوز سيبويه ان يسمى ببيت من الشعر من غير جعلها
اسما واحدا يجري الاعراب على اخره كبعلبك كذلك جوز التسمية بطائفة
من حروف المعجم من غير ان يجعلها اسما واحدا معربا لاخر قوله وهو
مقدم من حيث ذاته ومتاخر باعتبار كونه اسما فلا دود الظاهر ان
يقال ذات الجزء مقدم على الكل واما وصفه فهو موخر وقال الشريف
العلامة فان قيل جزء الشي مقدم عليه واسمه متاخر عنه فلا يكون الجزء
اسما للكل قلنا ذات الجزء مقدم على ذات الكل واما ذات الاسم فلا يجب
تاخره عن ذات المسمى بل ربما كان جزءا له كما في الفواتح فيتقدم معه وربما
انعكس الحال بينهما فيجب تاخره عن المسمى كاسماء الحروف واذا لم يكن الجز الاسم
جزءا من المسمى ولا كلا له لم يوصف بالتقدم ولا بالتاخر باحد الاعتبارين
المذكورين نعم وصف الاسمية متاخر عن ذات المسمى مطلقا لا يقال وقوع
الفواتح اجزاء للسور من حيث انها اسماء لها فاذا كانت الاسمية متاخرة
لزم تاخر الجزء ايضا لانا نقول اللازم على ذلك التقدير تاخر وصف الجزئية
عن ذات الكل ولا استحالة فيه اقول توضيح السؤال ان كونها اجزاء للسور
بسبب كونها اسماء ولما تاخر الاسمية عن المسميات تاخر الاجزاء وتنقيح الجواب

ان

ان اللازم مما ذكرنا تاخر وصف الجزئية كما تاخر وصف الاسمية ولا يلزم تاخر
ذات الجزء كما لا يلزم تاخر ذات الاسم ثم انا لا نسلم ان وقوع الفواتح اجزاء
للسور من حيث انها اسماء لها بل من حيث ذواتها والاسمية عرضت لها ووقع
في الحواشي منع تاخر وصف الاسمية عن ذات المسمى مطلقا لجواز تعيين الاسم
لمن سيولد مثلا اقول هذا في الحقيقة ليس تسمية بالفعل بل تعليقا لها وتحصله
انه اذا ولد مولود فكان هذا اسما له فاذا تولد حصلت التسمية واما قبله فلا
وجه للتسمية بالفعل قوله والوجه الاول اقرب الى التحقيق واوفق
للطائف التنزيل وهو كون هذه الحروف مقصودا منها تشبيهها لمن تحدى
بالقران على ان المتلو عليهم من جنس كلامهم اما كونه اقرب الى التحقيق فلعدم
وروده شبهة عليه بخلاف الاحتمال الاخر وهو كونها اسماء للسور فان الشبهة
المذكورة توجهت عليه والتمحض وان ظهر اندفاع بعضها فالاولى ان يقال
كونها اسماء الحروف امر محقق واما كونها اسماء السور فغير محقق فالحمل على
كون المقصود منها تعديد الحروف للغرض المذكور لا لكونها اسماء السور اقرب
الى التحقيق فتامل واما كونه اوفق للطائف التنزيل فقد قيل لان فيه نكتة
جليلة كما ذكر بخلاف كونها اعلاما اذ ليس في مجرد العلمية نكتة معتبرة مع ما فيها
من الضعف على ما ذكره واورد عليه انه على تقدير كونها اعلاما يحصل منه ما يحصل
من الوجه الاول وهو التنبيه المذكور واجيب بان التنبيه والايقاظ
المذكورين على تقدير العلمية تبع غير لازم وعلى الوجه الاول مقصود اصالة
اقول فيه بحث لم لا يجوز ان تكون العلمية والتعديد كلاهما مقصودين اصالة
بل عبارة المصنف السابقة حيث قال سميت بها اشعارا بانها كلمات معروفة
التركيب الى اخره دال على ان الايقاظ مقصود اصالة من التسمية سلمنا لكن
لا نسلم انه يوجب منع رجحان كونها اعلاما فتامل قوله واسلم من لزوم
النقل ووقوع الاشتراك الى اخره الظاهر ان يقال انه سالم من الامرين

المذكورين بلفظ اسم الفاعل مكان اسم التفضيل **قوله** وذلك اخبر عنها
بالكتاب كقوله تعالى المص كتاب انزل وقوله والقران مطلق تفسيري
للكتاب **قوله** او النصب بتقدير فعل القسم الى اخره قد رده هذا صاحب
الكشاف حيث قال ان القران والقلم بعد هذه الفواتح محلوف بهما
فلو زعمت ذلك لجمعت بين قسمين على مقسم عليه واحد وقد استكرهوا
ذلك ثم قال ولا سبيل فيما نحن بصدده الى ان تجعل الواو للعطف لمخالفة
الثاني الاول في الاعراب **قوله** او الجر صوبه صاحب الكشاف حيث قال
فان قلت فقدرها مجرورة باضمار الباء القسمية لا بحذفها واجعل الواو
للعطف قلت هذا لا يبعد عن الصواب ويعضده ما ورد عن ابن عباس
رضي الله تعالى عنه انه قال اقسم الله بهذه الحروف **قوله** ويتاتى الاعراب
لفظا والحكاية فيما كانت مفردة او موازنة لمفرد كحم الى اخره قال العلامة
التفتازاني قيل ينبغي ان يتعين الاعراب ولا تسوغ الحكاية كسائر
الاعلام المنقولة من المفردات والمركبات من كلمتين ليست بينهما نسبة
وانما الحكاية فيما وقع علما لنفس ذلك اللفظ مثل ضرب فعل ماض اجيب
بان ذلك في هذه الالفاظ خاصة اذا جعلت اعلاما للسور خاصة اما
اذا جعل صاد مثلا علما لرجل فلا حكاية لانها قد اشتهرت ساكنة الاعجاز
واكثر استعمالها كذلك وكانها نقلت على تلك الهيئة لا سيما وفيها شمة
من ملاحظة الاصل من جهة ان مسمياتها مركبة من الحروف المبسوطة فعليها
شمة من قولك ضرب فعل ماض **قوله** فان قدرت بالمؤلف من هذه الحروف
كان في حيز الرفع الى اخره اي المؤلف المقدر ههنا كان مبتدا او خبرا بان
يكون المعنى المؤلف من جنس هذه الحروف ذلك الكتاب او ذلك الكتاب
مؤلف من جنس هذه الحروف **قوله** فان جعلتها اسماء السور الى اخره امكونها
مبتدا فبان يقال هذه الحروف اسماء الله تعالى او القران او السور واما

كونها

كونها خبرا فبعكس التقدير المذكور بان يقال ان بعضها اسم الله تعالى فيكون
ما بعده خبرا عنه مثل الم الله لا اله الا هو وبان يكون الم اسم الله لا اله الا
هو وبان يقدر مضاف وبعضها اسم القران مثل الم ذلك الكتاب لا ريب
فيه ويكون ايضا بتقدير مضاف اي الم اسم ذلك الكتاب وقس عليه
التقدير الثالث **قوله** ويوقف عليها الوقف التام الوقف التام على الكلام
هو الوقف عليه حال كونه يفيد معنى مستقلا وكذا ما بعده هكذا قال
الشريف العلامة وقال العلامة التفتازاني هو ان يكون ما بعده غير
متعلق بما قبله والمآل واحد لانه اذا كان ما بعده غير متعلق بما قبله
فيجب ان يكون ما بعده مستقلا مع قطع النظر عما قبله والا لكان خاليا
عن الفائدة وكذا ما قبله يجب ان يكون كذلك **قوله** وهذا توقيف
الى اخره اي امر مستفاد من الشرع وقول النبي عليه الصلاة والسلام
وليس بناء على امر تدركه العقول **قوله** او وصل من المرسل الى المرسل اليه
قال الشريف العلامة اعترض عليه بانه قبل الوصول الى المرسل اليه كان
كذلك اه واجيب بان المتكلم اذا الف كلاما ليلقيه الى غيره ويوصله
اليه فربما لاحظ في تركيبه وصوله اليه وبنى كلامه عليه وقيل لم يرد بالمرسل
اليه النبي صلى الله عليه وسلم بل من وصل اللفظ اليه حال ايجاده بمنزلة السامع
للكلام وهو مردود بانه خلاف ما يفهم من العبارة وايضا ان اراد باللفظ الذي
وصل لفظ الم فذلك ليس اشارة اليه وان اراد لفظ جميع السورة او المنزل
فقبل ان وصل اليه الجميع كان ذلك على حاله اه اعترض صاحب الحواشي على الجواب
الاول بان المتكلم لا يجعل غير الواصل الى المرسل اليه بمنزلة الواصل الا اذا
اشتمل ذلك على نكتة مناسبة للمقام وهي غير ظاهرة هنا ثم ذكر ان حمل
المرسل اليه على المخاطب غير مستبعد فان الكلام ارسل اليه وايضا المختار ان
المراد لفظ جميع السورة او المنزل قوله فقبل ان وصل اليه الجميع كان ذلك على

حاله قلنا المراد ذلك قبل وصول الجميع اذ الكلام على تقدير ان يكون اسما
للسورة فذكر لفظ ذلك يكون بعد وصول الجميع الى المخاطب اقول اما
اشتمال الحمل المذكور على نكتة فظاهر وهو الاشعار بتحقق الوصول في
المستقبل والتفاؤل وشدة الاهتمام كما في التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي
للاشعار بتحقق الوقوع والاهتمام به واما اطلاق المرسل اليه وارادة
غير الرسول عليه السلام في مثل هذا المقام فظاهر الاستبعاد واما
قوله وايضا المختار فيه ان يحمل الم على التقدير المذكور هو مجموع السورة
ولا يخفى ان بمجرد نزول الم وسماع المخاطب به لم تحصل له الايات المذكورة
حتى يكون ذلك بعد وصول الجميع الا ان يقال انه يعلم من لفظ الم ما هو
معناه اجمالا فيكون ذكر لفظ ذلك بعد وصول الجميع اجمالا وههنا
نكتة اخرى اعلى مما ذكرت فتامل واعلم ان قول المصنف ذلك اشارة الى
الم ان اول بالمؤلف من هذه الحروف او السورة او القران الى اخره يدل
على ان المشار اليه هو لفظ الم وليس كذلك على ما مر في كلام الشريف
العلامة لكن المراد انه اشارة الى معنى الم ان اول لفظ الم **قوله** فانه
خبره او صفته الى اخره اي الكتاب خبر ذلك او صفته فيكون الكتاب عين
اسم الاشارة فذكر باعتباره واعلم ان بين عبارة المصنف وبين عبارة
الكشاف مخالفة لان المصنف جوز كون الكتاب صفة لذلك على تقدير
ان يكون المشار اليه الم والظاهر من كلام الكشاف عدم جوازه فانه
قال لا يخلو من ان اجعل الكتاب خبره او صفته فان جعلته خبره كان
ذلك في معناه ومسماه مسماه فجاز اجراء حكمه عليه في التذكير وان جعلته
صفة فانما اشير به الى الكتاب صريحا لان اسم الاشارة مشار به الى
الجنس الواقع صفة له انتهى ولا يخفى ان مفهوم كلامه ان على تقدير جعل
الكتاب صفة لذلك يكون المشار اليه الكتاب لا غير **قوله** حتى اذا عجزوا

عنها

عنها تحقق عندهم الى اخره لا يقال لا يلزم من عدم قدرتهم على المعارضة
زوال الشبهة والشك اذ لا يلزم من انتفاء قدرتهم انتفاء قدرة غيرهم
قلنا انهم زعموا ان منهم من ليس مثله في البلاغة فاذا لم يقدروا على
المعارضة جزموا بان القران ليس الا من عند الله فصار متحققا عندهم
قوله والعامل فيه الظرف الى اخره اي متعلق الظرف وهو كائن ويرد
عليه ان العامل في ذي الحال حرف الجر والعامل في الحال متعلق الظرف وقد
مر مثل هذا السؤال مع جوابه في قوله تعالى غير المغضوب عليهم بالنصب على الحال
فتذكر **قوله** دع ما يريبك الى ما لا يريبك الى اخره قال الشريف العلامة
معنى الحديث دع ما يقلقك ذاهبا الى ما لا يقلقك انتهى فان كون الشيء مشكوكا
فيه غير صحيح مما تقلق له النفس الزكية وتضطرب معه وكونه صادقا
صحيحا مما تطمئن له اي اذا وجدت نفسك مضطربة في شيء فدعه واذا وجدتها
مطمئنة له فيه فاستمسك به لان اضطراب قلب المؤمن في شيء علامة كذبه
وطمانينته علامة صدقه وقيل معناه دع ما تشك فيه الى ما تعلمه فان
العمل بالمشكوك فيه يوجب قلقا بخلاف العمل بالمعلوم فانه يوجب سكونا
وراحة والاول اولى انتهى ووجه الاولوية ان الوجه الاول يوجب ترك
الشيء مطلقا من اصله والعمل به ايضا والوجه الثاني يوجب ترك العمل به
ولا يوجب ترك الشك مطلقا وايضا الوجه الثاني مخصوص بالشك دون
الاول اذ الظن ايضا مما يقلق النفس انتهى واعلم ان في عبارة العلامة زيادة
وهي قوله غير صحيح فالاولى حذفه والاقتصار على ان كون الشيء مشكوكا فيه
مما تقلق له النفس الزكية الى اخره انتهى قوله فان الشك ريبة وان الصدق
طمانينة تتمة الحديث وبهذا استشهد على ان الريبة في الاصل بمعنى
القلق لا بمعنى الشك والا لكان القول بان الشك ريبة خاليا عن الفائدة
فان قلت ما الفائدة في قوله عليه الصلاة والسلام فان الشك ريبة قلنا

التعليل ايذا الحالان لابدان تدع ما يقلقك الي ما لا يقلقك فدع الشك
فان الشك ريبة اي ما يوجب القلق قال العلامة الطيبي الحديث من رواية
الترمذي والنسائي دع ما يريبك الي ما لا يريبك فان الصدق طمانينة
والكذب ريبة وظهران قولهم فان الشك ريبة لا يصح رواية ولا دراية
واجيب عنه بان صحة احدي الروايتين لا تستلزم صحة الاخري وبانه يصح
دراية لان الريبة قلق النفس وقد مر **قوله** ومنه ريب الزمان لحوادثه
فان الحوادث مما تقلق النفس وتجعلها مضطربة **قوله** وقيل الدلالة الي
اخره هذا يدل علي ان المعني الاول راجح وكلام الكشاف صريح في ان معناه
الدلالة الموصلة واستدل بما ذكره المصنف وكل من الاستعمالين وارد
اما الاول فمثل قوله تعالي هدي للناس اذا جعل اللام للاستغراق
وقوله تعالي واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمي علي الهدي واما الثاني
فمثل قوله تعالي انك لا تهدي من احببت وقوله تعالي لعلي هدي او
في ضلال مبين واحتمال المجازية كل منهما مشترك وللمناقشة مجال فتعيين
احد المعنيين بكونه حقيقة والاخر مجازا لا بد له من دليل وما فهم من
كلام المصنف وصاحب الكشاف **قوله** لانه جعل مقابل الضلالة عبارة
الكشاف بدليل وقوع الضلالة في مقابلته قال الشريف العلامة
اورد عليه ان المذكور في مقابلة الضلالة هو الهدي اللازم بمعني
الاهتدا اما مجازا او اشتراكا وكلامنا في المتعدي واجيب بانه
لا فرق بين اللازم والمتعدي في باب المطاوعة الا بان الاول تاثير
والثاني تاثر فاذا اعتبر الوصول في اللازم كان معتبرا في المتعدي
ايضا وحينئذ يكون الضمير في مقابلته راجعا الي اللازم علي طريقة الاستخدام
وهو فاسد لان التمسك بالمطاوعة وجه مستقل فذكر المقابلة حينئذ
مستدرك فان اعتبار الوصول في الاهتدا مستغن عن الدليل اقول

كون

كون الشي مستغنيا عن الدليل لا يستلزم ان لا يجري عليه دليل لمزيد التاكيد
والتقرير مع انه يمكن ان يذهب الوهم الي ان الاهتدا هو ادراك الطريق
الموصل الي البغية فرد ذلك الوهم بالدليل المذكور **قوله** ولانه لا يقال
مهدي الا لمن اهتدي والدليل عليه انه صفة مدح ولا مدح الا بالوصول
الي الكمال ولا يكفيه الدلالة علي ما يوصل ويجب علي المصنف التعرض بالجواب
عن الدليلين حتي يتم ما ذكروا اما ما قيل من انه يمكن ان يكون اطلاق
المهدي علي الواصل بطريق المجاز ففيه ان الاصل في الاطلاق الحقيقة
قوله او لانه لا ينتفع بالتامل فيه الي اخره عطف علي قوله لانهم هم
المهتدون الي اخره محصل المعطوف عليه ان اختصاصه بالمتقين لاختصاصهم
بالاهتدا او الانتفاع بالقران وحاصل المعطوف ان الاختصاص لاجل
ان العلم باسرار الايات ودقايقها والاستدلال علي صفات الصانع
واثاره كما ينبغي مختص بالمتقين فيكون المراد كمال الهداية وقوله لانه
كالغذا الصالح يراد به انه ما لم تكن التقوي حاصلة لا ينتفع بالقران
لانه كالغذاء الصالح لحفظ الصحة فانه ما لم تكن الصحة حاصلة لم يحفظها
كذلك القران لا ينتفع به الا من كان متقيا والظاهر ان الوجه الاول
شامل لكل مومن لان الاهتدا والانتفاع بالقران بوجه ما حاصل لكل مومن
فالمراد بالمتقي المتقي من الشرك والوجه الثاني يختص ببعض المومنين
لان الانتفاع بالقران المجيد من حيث العلم والعمل كما ينبغي لا يحصل الا للمتقين
الذين اهتدوا بكمال الاهتدا وكانوا اصحاب العقول الصقيلة وفي قوله
فانه لا يجلب نفعا ما لم تكن الصحة حاصلة نظر فان الغذاء الصالح قد يجلب
الصحة ويعيدها والجواب ان المراد الغذاء الصالح لحفظ الصحة فقط ان
تكون فائدته مجرد الحفظ كما لا يخفى وما كان كذلك لا يترتب عليه عود
الصحة والا لم تكن فائدته مجرد الحفظ كما لا يخفى فان قيل قد ينتفع بالقران

من لا يكون متقيا سواء كان المراد بالتقوى اصل الايمان او التجنب عن الاثم
مطلقا فلا تكون هدايته مختصة بالمتقين قلنا المراد بالمتقي المشارف
للتقوى وسيجي توضيحه **قوله** ولا يقدح فيه ما في المجمل والمتشابه الى اخره
اشارة الى مسئلة اصولية هي انه هل وقع اجمال في القران ام لا الجمهور
على الوقوع وبعضهم انكروه فرده المصنف بان الاجمال والتشابه لا يخلو عن
البيان والهداية بالدلائل العقلية والنقلية فان العلماء اجتهدوا
واوضحوا المجمل والمتشابه معاني ووقوع الاجمال ليظهر درجات العلماء
في الاهتداء الى المقصود وفي كلام المصنف اشارة الى اختيار مذهب المأولة
في الايات المتشابهات وسيجي لهذا تتمة **قوله** بالتبري عن الشرك لو
قال بالتبري عن الكفر لكان اولى لان الاتقاء عن العذاب المخلد مترتب
على التقوى عن الكفر لا خصوص الشرك لكنه تبع القران كما قال الله تعالى
ان الله لا يغفر ان يشرك به الاية فالمراد التبري عن الشرك او ما في حكمه
من انواع الكفر اعاذنا الله منها **قوله** وله ثلاث مراتب الى اخره فيه
بحث فان التقوى في اللغة وكذا في الشرع على ما فسره به ليس له الا
مرتبة واحدة لان الاجتناب عما يضره في الاخرة مطلقا وكذا فرط
الصيانة وان اراد الاجتناب عن شي مما يضره فيها ولو كان شيا واحدا
يكون مخالفا لما سيجي في قوله والثانية التجنب عن كل ما يؤثم حتى الصغائر
عند قوم وهو المتعارف باسم التقوى في الشرع ويمكن ان يقال مراده
ان التقوى وضعه الشرع في الاصل للاتقاء عما يضر في الاخرة سواء كان
عن جميع ما يضر او عن بعضه لكن المتعارف اي المتبادر المشهور هو التجنب
عن جميع ما يضر في الاخرة ثم نقول فرط الصيانة ظاهر المناسبة للمرتبة الثالثة
بان يقال فيها فرط الصيانة عن الاثم وللمرتبة الاولى باعتبار فرط الصيانة
عن الكفر والعذاب الابدي **قوله** حتى الصغائر عند قوم قال الشريف

العلامة اختلف في الصغائر هل يعتبر اجتنابها في المتقي اولا قيل نعم
لان فرط الصيانة يقتضي ذلك يؤيده قوله عليه الصلاة والسلام لا يبلغ
العبد ان يكون من المتقين حتى يدع ما لا باس به حذرا مما به باس وقيل
الصحيح ان المتقي لا يتناول الصغائر اي لا يعتبر في مفهومه اجتنابها
وعلى هذا يقال هو من يجتنب الكبائر ومن المعلوم ان الاصرار على الصغيرة
كبيرة فيندرج فيه اي الاجتناب **قوله** وهو التقوى الحقيقي المطلوب
بقوله اتقوا الله حق تقاته فيه بحث فان المصنف قال في تفسير قوله
تعالى حق تقاته حق تقواه وما يجب منها وهو استفراغ الوسع في القيام
بالواجب والاجتناب عن المحارم انتهى ولا يخفى ان تنزه السر عما
يشغله عن الحق لا يجب شرعا بحيث يكون تاركه اثما وانما هو شان الكمل
العارفين فتامل فان قيل التنزه ليس بتقوى بالمعنى المذكور فان
تركه ليس اثما حتى يكون مما يضره في الاخرة قلت ضرره قصوره درجة تاركه
عن درجة المتنزه وعدم بلوغه الى غاية الكمال **قوله** لان المراد به
المؤلف الكامل الى اخره غرضه ان المؤلف من الحروف الذي هو المبتدا خص
بحيث خرج عن العموم فصار جنسا وبالمحمول الذي هو ذلك الكتاب وفيه
بحث لانه لا يخلو اما ان يكون المراد من ذلك الكتاب السورة او القران
وكون مجموع القران وكذا السورة في اقصى درجات البلاغة غير متيقن
نعم هما في مرتبة يعجز البشر عن الاتيان بمثلهما ولذا قالوا ان الطرف
الاعلى من البلاغة وما يقرب منه كلاهما حد الاعجاز والجواب ان المراد
المؤلف البالغ اقصى درجات البلاغة الخارجة من القوة الى الفعل ولا
يخفى ان هذا لا يتم الا اذا اريد بذلك الكتاب مجموع القران لا السورة
فتامل **قوله** وفي قراءة ابي الشعثاء اعلم ان القراءة المشهورة توجب
الاستغراق وهذه تجوزه قال الشريف العلامة لا في القراءة المشهورة

لنفي الجنس اي الحقيقة ويلزمه نفي افرادها كلها اذ لو ثبت فرد منها لثبت
الحقيقة في ضمنه ولا يحتمل معنى اخر فهي نص في الاستغراق توجيهه فاذا
قيل لا رجل في الدار لم يصح بل رجلان او رجال وغير المشهورة ظاهرة
فيه ومحتملة لمعنى اخر اما الاول فلان المتبادر من النكرة المنفية فرد
لا بعينه ومبهما والحقيقة فاذا نفي استلزم نفي جميع الافراد واما
الثاني فلانه قد يقصد بها معنى الوحدة المفردة اي المجردة عن العدد فيقال
لا رجل في الدار بل رجلان او رجال اي الجنس موصوف بالعدد لا بالوحدة
الصرفة اما اذا زدت من الاستغراقية وقلت لا من رجل زال ذلك الاحتمال
وصار نصا في الاستغراق كالمبني لان مفهوم المبني نفي الحقيقة ومفهوم
لا من رجل نفي فرد لا بعينه حتى اذا فسرت الاول بالفارسية قلت
ليست مرده درسراي واذا فسرت الثاني قلت ليست مردي درسراي
انتهى اقول فان قيل كثير من النحاة على ان معنى لا رجل لا من رجل وعللوا
بناه بتضمنه لمن بلا فرق بين لا رجل ولا من رجل وقد فرق العلامة
بينهما بما ذكر قلت لعله لم يسلم ان علة بناء اسم لا النافية للجنس تضمن
معنى من حتى يرد الاعتراض المذكور بل نقول ان بناه لما ذكر سيبويه من
ان اختصاص لا بالنكرة وكونهما مع ما بعدها مبتدا سبب بناء معمولها
فتامل **قوله** وهدى حال قال الشريف العلامة العامل فيه معنى الاشارة
كانه قيل اشير الي الكتاب حال كونه هاديا فالعامل في الحال وصاحبها
واحد لان المنصوب الحال بالفعل المذكور هو المجرور وحده على ما سلف
تحقيقه وهو بهذا الاعتبار وقع ذا الحال قال المصنف في قوله تعالى هذا
بعلي شيخا العامل في شيخا معنى حرف التنبيه او اسم الاشارة فاعترض
عليه بلزوم اختلاف العامل لان ذا الحال معمول للابتدا فاجاب بان
التقدير ابنه على بعلي او اشير اليه حال كونه شيخا فاتحد العامل وقصد

بذلك

بذلك التقدير ايراد معنى الفعل الذي تضمنه حرف التنبيه واسم الاشارة
اي معنى هذا بعلي ابنه على بعلي ولم يرد ان هناك فعلا محذوفا كما ظن
واورد عليه ان العامل حينئذ ليس ما فيهما من معنى الفعل واعترض عليه
صاحب الحواشي بانا لا نسلم ان معنى هذا بعلي ابنه والسند ظاهر اقول
يمكن ان يقال ان مقصود العلامة ان معنى هذا بعلي يستفاد منه انبه
واشير ويكفي في العمل ذلك وكذا في اتحاد عامل الحال وصاحبها ولا حاجة
الي ان يكون هذا صريح معنى اللفظ ولم يقصد ان معناه بعينه ذلك
المعنى والا لكان هذا فعلين لا فعلا واحدا **قوله** والاولى ان يقال
الي اخره اولويته باعتبار اشتمال هذا الوجه على الجمل المستقلة في الافادة
المرتبط بعضها ببعض من حيث التقرير **قوله** الم جملة بان تكون خبر مبتدا
محذوف اي الكتاب المتحدي به او السورة او القران هو المؤلف من هذه
الحروف ويجوز ان يكون مبتدا محذوف الخبر اي السورة او القران
او المؤلف من هذه الحروف ويجوز ان يكون مبتدا محذوف الخبر اي السورة
او القران او المؤلف من هذه الحروف هو المتحدي به والظاهر ان ذلك
الكتاب في حكم التاكيد المعنوي فانه لما قيل الكتاب المتحدي به
مؤلف من هذه الحروف او السورة المؤلفة من هذه الحروف هو المتحدي
به اختلج في وهم السامع انه كيف يتحدى بالمؤلف من هذه الحروف
فحصل له استبعاد في ذلك فتوهم بمجرد ما سمع ان العبارة صدرت من
غير تحقيق واتقان فاكد ذلك بقوله ذلك الكتاب اي الكتاب الكامل
البالغ الدرجة القصوى من الكمال بتعريف الخبر باللام فكانه قيل هو
الكتاب لا غير كما قاله اهل العربية في الخبر المحلى باللام فهو لانه ذات
نفسه في جاءني زيد نفسه فانه لما اولغ في كماله لعل السامع توهم
ان فيه توسعا فازيل ذلك التوهم بقوله لا ريب فيه لان كل ما هو حق

لاريب فيه فهو في غاية درجات الكمال فهو كالاول ثم انه لما نفى عنه الريب
مطلقا يمكن ان يختلج في فهم السامع ان فيه مبالغة فاردف بقوله هدى
للمتقين لان كل ما هو هاد للمتقين فهو مما لاريب فيه **قوله** استتباع
الدليل المدلول الى اخره فيعلم المتقدم ويجوز العكس لكن بعضها يعلم بطريق
البرهان اللمي وبعضها بطريق البرهان الاني فالتحدي بالمذكور فرع
كونه في غاية الكمال وكونه كذلك علة لعدم الريب وكونه لاريب فيه
علة لكونه هاديا **قوله** والذي هو الى المقصود وهو كون الكتاب من عند
الله اذ لو لم يكن من عند الله لقدروا على معارضته اذ هو مولف مما تألف منه
كلامهم وهذا هو التعليل الذي ذكره المصنف **قوله** تخامة التعريف
اي التفخيم المستفاد من التعريف المزيد لحصر الكمال فيه **قوله** حذرا
عن ايهام الباطل وهو حصر نفي الريب في الكتاب المذكور فيوجب الريب
في سائر الكتب فان قيل لو قدم لزم نفي حصر الريب فيه فلزم ان يكون في
هذا الكتاب ريب وفي غيره من الكتب لان التقديم يوجب الحصر فاذا
ورد النفي عليه لزم نفي حصر نفي الريب فلزم اشتراك الريب بين الكتب
وهو محال قلنا قد صرح اهل العربية بان معنى لا فيها غول حصر نفي الغول
فيها لا نفي حصر الغول فيها ولذا قال صاحب الكشاف ولو اولي الظرف
حرف النفي لقصد الى ما يبعد عن المراد وهو ان كتابا اخر فيه الريب
لا فيه كما قصد في قوله لا فيها غول تفضيل خمور الجنة على خمور الدنيا
بانها لا تغتال العقول كما تغتالها كانه قيل ليس فيها ما في غيرها
من هذا العيب فان قيل ما المحذور في كون كتاب اخر فيه الريب والحال
انه قد وقع في كثير من الكتب الريب قلنا المراد لزوم وقوع الريب في الكتاب
السماوي لان حصر نفي الريب في القران يكون بالنسبة الى سائر الكتب
السماوية التي من جنسه في كونه منزلا من عند الله وههنا بحث وهو ان

المصنف فسر قوله تعالى لاريب فيه انه لا يرتاب العاقل بعد النظر
الصحيح في كونه وحيا بالغا حد الاعجاز وهذا مخصوص بالقران اذ غيره
من الكتب لم يكن معجزا في البلاغة ويمكن الجواب بان يقال ان قوله في
كونه وحيا الى اخره متعلق بقوله النظر الصحيح لا بقوله لا يرتاب اي
لا ارتياب في كونه حقا بعد النظر الصحيح في كونه وحيا بالغا حد الاعجاز
قوله وايراده منكرا للتعظيم يحتمل ان يكون تنكيره للنوع فان للقران
نوعا من الهداية لا يكون في غيره من الكتب وهو بسبب الاعجاز فان
الفطن اللبيب اذا امعن النظر فيه اهتدى لبلاغته واعجازه فالتنكير
كما يفيد التعظيم يفيد النوع ولذا اقتصر صاحب الكشاف على حسن تنكيره
ولم يقيده بكونه للتعظيم او للنوع **قوله** باعتبار الغاية لان فائدة الهدى
انما تحصل لهم **قوله** وتسمية المشارف للتقوى متقيا ايجازا وتفخيما
لشانه يعني ان المفهوم من هدى للمتقين ان يكون التقوى حاصلا قبل
الهدى كما قاله الشريف العلامة والحال ان الامر بالعكس لان التقوى
تحصل بالاهتداء بهدى القران وعلى هذا يكون من جنس تسمية المشارف
للشيء باسمه فيكون تسمية القريب من التقوى بالمتقي وفيه تنبيه
على شرف التقوى لانه يهتم به حتى يجعل القريب من الاتصاف به متصفا
به **قوله** ترتب التحلية على التخلية المذكور اولا بالحاء المهملة والمذكور
ثانيا بالجيم وهي تصفية الباطن عن الكدورات ورذائل الاخلاق والتوجه
بالكلية الى المولى الحقيقي فاذا اصقلت الباطن عن الكدورات تجلى بالصور
العقلية المطابقة الفائضة من المبدأ الفياض والتحلي بالحاء المهملة
هو الانتقاش بالصور العقلية المطابقة للامور انفسها والتخلق
بمحامد الاخلاق ويمكن ان يقال ان المذكور ثانيا بالخاء المعجمة اي هي
المرتبة الاولى وهي تهذيب الظاهر اي الجوارح عما لا ينبغي فيكون قوله

والتصوير على التفصيل اشارة الى المرتبة التي هي التحلية بالجيم وحتى يكون
في الكلام الاشارة الى المراتب الثلاث **قوله** او موضحة الى اخره يعني اذا
فسر التقوى بما يعم فعل الحسنات وترك السيئات كان ما ذكر بعده موضحا
له كاشفا عن معناه لان ما ذكر بعده ذكر المتقي مشتمل على فعل الحسنات
وترك السيئات صريحا وضمنا وهذا هو المفهوم من قوله لاشتماله الى اخره
وقوله عليه الصلاة والسلام الصلاة عماد الدين قال العلامة الطيبي
روينا عن الترمذي وابن ماجه عن معاذ في حديث طويل راس الامر الايمان
وعموده الصلاة وذروة سنامه الجهاد قوله والزكاة قنطرة الاسلام
قال العلامة الطيبي هذا الحديث ضعفه الصغاني ومعنى الحديث المذكور
انهما يستتبعان سائر العبادات فمن كان فيه هاتان العبادتان كان
ذلك دليلا على وجود سائر العبادات فيه غالبا وفي عبارة المصنف نوع
لف ونشر من غير ترتيب فان الاية التي ذكرها تناسب التجنب عن المعاصي
والحديث الذي ذكره يناسب ما ذكره من استتباع سائر العبادات **قوله**
اظهارا لفضلهما على سائر ما يدخل الى اخره اي لشرفهما على غيرهما ويمكن ان
يقال علة التخصيص ما ذكر انفا من كونهما امهات الاعمال النفسانية
قوله او على انه مدح منصوب او مرفوع فان قيل الرفع والنصب يدلان
على انفصال هذا الكلام عما قبله لكن الكلام على تقدير كونه موصولا بالمتقين
فالجواب عنه ان يقال ان النصب والرفع بالمدح يدلان على ان المنصوب
والمرفوع كانا صفتين في الاصل ثم عدل عنه لنكتة هي الاهتمام بتلك الصفة
فجعله مستقلا غير تابع لما قبله فهو في الحقيقة والاصل متصل بما قبله
والاولى ان يقال لما كان على التقديرين مفسرا للمتقين كان متصلا به
ولا حاجة في الاتصال الى جعله صفة نحوية **قوله** فيكون الوقف تاما
الوقف قطع الكلمة عما بعدها فان كان على كلام مفيد تحسن ثم ان كان

لما بعده تعلق بما قبله فهو الكافي والا فهو التام **قوله** كان المصدق امن
المصدق من التكذيب المصدق الاول بكسر الدال والثاني بفتحها يعني
لما كان الايمان اصله من الامن فوجه جعل الايمان بمعنى التصديق انه
يفيد الامن فكانه بمعنى تحصيل الامن فان قلت اذا كان المراد ان المصدق
امن المصدق من تكذيبه اي من تكذيب المصدق نفسه فلا وجه لقوله
وكان الى اخره اذ هذا حاصل محقق يقينا وان اريد انه امنه من تكذيب
غيره فممنوع قلنا المراد الاول والمقصود انه امنه من تكذيبه بعد ذلك
الزمان وهو غير محقق يقينا **قوله** وتعديته بالباء لتضمنه معنى الاعتراف
قال الشريف العلامة لما ذكر صاحب الكشاف ان الايمان بمعنى التصديق
الذي يتعدى بنفسه كان مظنة لان يتردد في حال الباء التي تستعمل
معه فبين فصله وحققه بان ذلك لتضمنه معنى الاعتراف فانك اذا
صدقت شيئا فقد اعترفت به والتضمين ان يقصد بلفظ فعل معناه
الحقيقي ويلاحظ معه فعل اخر يناسبه ويدل عليه بذكر شيء من متعلقات
الاخر كقولك احمد اليك فلانا فانك لاحظت فيه مع الحمد معنى الانهاء
ودللت عليه بذكر صلته اعني كلمة الى كانك قلت انهي حمده اليك وفائدة
التضمين اعطاء مجموع المعنيين فالفعلان مقصودان معا قصدا وتبعا
ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى ان اللفظ مستعمل في معناه الحقيقي فقط
والمعنى الاخر مراد بلفظ محذوف يدل عليه ذكر ما هو من متعلقاته فتارة
يجعل المذكور اصلا في الكلام والمحذوف قيدا فيه على انه حال كما قال في قوله
تعالى ولتكبروا الله على ما هداكم فكانه قيل ولتكبروا الله حامدين على
ما هداكم وتارة يعكس فيجعل المحذوف اصلا والمذكور مفعولا كما مر في المثال
او حالا كما يدل عليه قوله اي يعترفون مؤمنين به اذ لو لم يقدر لكان مجازا
عن الاعتراف لا تضمينا فان قيل اذا كان المعنى الاخر مرادا بلفظ محذوف

كان ذلك من قبيل الاضمار فكيف يقال ان المذكور يتضمنه اجيب بانه
لما كانت مناسبته للمذكور بعرفية ذكر صلته قرينة على اعتباره جعل
كانه في ضمنه ومن ثم كان جعله حالا او تبعا اولي من عكسه وما يتوهم
من ان ذكر صلة المتروك يدل على انه المقصود اصالة مدفوع بان ذكرها
انما يدل على كونه مرادا في الجملة اذ لولاه لم يكن مرادا اصلا وذهب اخرون
الي ان كلا المعنيين مراد بلفظ واحد على طريق الكناية اذ يراد به معناه
الاصلي ليتوصل بفهمه الي ما هو المقصود الحقيقي فلا حاجة الي تقدير الا
لتصوير المعنى وابرازه وفيه ضعف لان المعنى المكني به في الكناية لا يقصد
ثبوته في التضمين يجب القصد الي ثبوت كل من المضمن والمضمن فيه والاظهر
ان يقال اللفظ مستعمل في معناه الاصلي فيكون هو المقصود اصالة لكن
قصد بتبعيته معنى اخر يناسبه ويتبعه من غير ان يستعمل فيه ذلك
اللفظ او يقدر له لفظ اخر فلا يكون من باب الكناية ولا من الاضمار
بل من قبيل الحقيقة التي قصد مع معناها الحقيقي معنى اخر يناسبه في
الارادة وحينئذ يكون معنى التضمين واضحا بلا تكلف واعترض عليه
صاحب الحواشي اولا بان غاية ما لزم مما ذكره هو كون المعنى المكني به
في الكناية قد لا يقصد ثبوته وفي التضمين يجب القصد الي ثبوت كل
من المضمن والمضمن فيه ان لا يكون معنى الكناية والتضمين واحدا ولا
يلزم منه ان لا يكون التضمين من افراد الكناية او على طريقته كما هو
راي هذا الذاهب لجواز ان يكون عدم القصد الي ثبوت المعنى المكني به
في فرد اخر من الكناية نعم لو لزم ان لا يقصد ثبوت المعنى المكني به في الكناية
البتة لزم ان لا يكون التضمين من افرادها واما ثانيا فلانه ان اراد بقوله
فيكون هو المقصود اصالة المقصود الحقيقي فلا يلزم من استعمال اللفظ
في معناه الاصلي ان يكون هو المقصود الحقيقي الا ترى انه قد يكون الخبر مستعملا

في معنى مع ان المقصود الحقيقي منه دفع الشك او الانكار وحينئذ لا يبطل بذلك
ما اختاره الذاهب من ان المقصود الحقيقي هو المعنى المضمن وان اراد به المقصود
الابتدائي فذلك مسلم لكن لا ينافي هذا ان يكون المقصود الحقيقي امرا
اخر كما اختاره هذا الذاهب المذكور اقول الجواب عن البحث الاول ان مقصود
العلامة ان الكناية من حيث هي كناية يجوز ان لا يكون المعنى المكني به مقصودا
والتضمين يوجب ان يكون المعنى المضمن والمضمن فيه مقصودين فكانا متنافيين
فلا يكون التضمين من افراد الكناية واما الجواب عن البحث الثاني فلان الغرض
من قوله والاظهر الي اخره ليس الاستدلال على بطلان ما اختاره الذاهب
المذكور بل التصريح بالمقصود من الاستدلال يعني لما ثبت بطلان مذهب هذا
الذاهب كان الاظهر ان يقال اللفظ مستعمل في معناه الاصلي فحينئذ يكون
المقصود اصالة اي ابتداء هو المضمن فيه ثم يرد على العلامة ان القائل المذكور
قال ان المعنيين مرادان بلفظ واحد بطريق الكناية اي هو كالكناية
في ارادة معنيين من لفظ ولم يقل انه كناية حتى يرد اعتراض العلامة
عليه وحينئذ يجوز ان يكون موافقا للكناية فيما ذكر ومخالفا لها من حيث
ان الكناية يجوز عدم ارادة المعنى الموضوع له وفي التضمين يجب ارادته
ثم قال في الحواشي القوم قد صرحوا بان المضمن مناسب للمضمن فيه ولم يبينوا
كيفيتها وكانهم ارادوا بذلك ان يكون المضمن فيه مستلزما للمضمن كما يشعر
به قوله فصله وحققه بان ذلك لتضمنه معنى الاعتراف فانك اذا صدقت
شيئا فقد اعترفت به فالحاصل ان التضمين على ما حققه هو ان يقصد بمعناه
اصالة ومعنى فعل اخر لازم له لتبعيته من غير ان يكون الفعل الاخر مقدرا
في الكلام فان قلت فاذن يكون اللازم والملزوم كلاهما مقصودين بلفظ
الفعل الاخر مقدرا في الكلام ويلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت انما يلزم
ذلك لو كان لفظ الفعل المذكور مستعملا فيهما وليس كذلك بل هو مستعمل في

معناه الحقيقي والقصد الى اللازم على سبيل الامتناع من غير استعمال اللفظ
فان قلت اذا لم يكن الفعل الآخر مقدرا في الكلام فماذا يعمل في صلته المذكورة
قلت العامل فيها معنى اللازم المقصود منها ولا يلزم ان يكون اللفظ الموضوع
بازائه ملفوظا او مقدرا في الكلام اقول لزم ان لا يكون التضمين كناية
اذ الكناية هي اللفظ الذي اريد به لازم معناه مع جواز ارادة الملزوم
فلزم اندفاع الرد الذي ذكره صاحب الحواشي على الشريف العلامة قبل هذا
الكلام من تجويز التضمين من افراد الكناية ثم انه لزم ما ذكر قسم من العامل
المعنوي لم يذكروه فتامل **قوله** ما امنت لان احد صحابة اي ما وثقت
وجدان الصحابة والصحابة بالفتح الاصحاب وهو في الاصل مصدر والمراد
به هنا الرفقاء وهذا الكلام من نوى سفرا ثم فسخ عزمه وتعلل بهذا
قوله واما في الشرع فالتصديق بما علم ضرورة انه من دين محمد عليه السلام
الى اخره هذا هو العبارة المشهورة في الكتب ويرد عليه ان التصديق هو
الحكم القلبي بان كل ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم واقع وهو فيه صادق
ولا يخفى ان هذا الامر كان حاصلا لاحبار اليهود العالمين بانه النبي
الموعود في التوراة كما قال تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون
ابناءهم وقوله فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به الى غير ذلك فوجب تفسيره بالتصديق
مع التسليم اي الحكم بحقيقة ما جاء به النبي مع الرضا به او نفس التصديق
بالتسليم والرضا القلبي بما جاء به النبي عليه السلام كما قاله الامام الغزالي
قدس سره لقوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم
لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما واعلم انه قال العلامة
التفتازاني في شرح المقاصد الذاهب الى ان الايمان هو العلم والمعرفة لان من
الكفار من يعرف الحق ولا يصدق به عنادا واستكبارا فاحتيج الى الفرق
بين العلم بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم ومعرفته وبين التصديق به

ليصح

ليصح كون الاول حاصلا للمعاندين دون الثاني وكون الثاني ايمانا دون
الاول فاقتصر بعضهم على ان ضد التصديق هو الانكار والاستكبار وضد
المعرفة الجهالة والنكارة وفصل بعضهم زيادة تفصيل فقال التصديق
عبارة عن ربط القلب بما علم من اخبار المخبر وهو امر كسبي يثبت باختيار ولهذا
يؤمر به ويثاب عليه بخلاف المعرفة فانها قد تحصل بلا اختيار كمن وقع بصره
على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر وحققه بعض المتاخرين زيادة تحقيق
فقال المعتبر في التصديق هو الايمان الاختياري ومعناه نسبة الصدق
الى المتكلم اختيارا انتهى اما الاول ففيه نظر اذ المراد من المعرفة والعلم هو
التصديق النفسي فيكونان اي العلم والتصديق متحدين ويكون ضد العلم
الانكار كما انه ضد التصديق واما الثاني والثالث فلزم منهما ان من نظر
بالقصد والاختيار في حقية دين محمد صلى الله عليه وسلم ثم حصل له من النظر
والكسب انه حق وصدق وفي قلبه عدم الرضا به والتسليم له ان يكون
مؤمنا لانه حصل له التصديق الاختياري مع انه كافر لعدم الرضا به
مع انه يلزم ايضا ان من حصل له التصديق بدون الاختيار واستمر له التصديق
الى انقضاء حياته مع رضاه وتسليمه لم يكن مؤمنا على ما ذكره اذ لا يحصل له
التصديق الاختياري اذ لا يمكن ان يحصل تصديق واحد باختيار وبغيره
معا ولا يصح ان يحصل لواحد تصديقان بشيء واحد في زمان واحد وهذا امر
وجداني يجده كل ذي فطرة سليمة فالتحقيق ما قلنا ويمكن حمل كلام بعض المتاخرين
وكذا ربط القلب الذي نقلناه على ما ذكرنا ثم انه يحتمل ان يقال التصديق
المذكور وان لم يكن حصوله اي حدوثه اولا بالاختيار لكن استمراره ودوامه
يكون بالاختيار وهذا يكفي ثم انه صرح في شرح المقاصد بان المراد بتصديقه
بما علم مجيئه به بالضرورة تصديقه فيما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه العامة
من غير نظر واستدلال كوحدة الصانع وهذا هو المشهور وعليه الجمهور فان

صدق احدها لاعتقادات الدينية بالنظر والاستدلال فهو مصدق بما علم
مجيئه بالضرورة بالمعنى المذكور وان كان التصديق حصل له بالنظر والاستدلال
فتامل **قوله** وهو مجموع امور ثلاثة الى اخره فيه بحث لانه ان كان مراده
ان اصل الايمان مجموع امور ثلاثة حتى ان من اخل بواحد منها لم يكن مومنا
اصلا بل كافرا فهو عند المحدثين ليس كذلك بل الايمان الكامل عندهم عبارة
عن الامور الثلاثة وايضا لو كان المراد ذلك لم يترتب عليه التفريع المذكور كما
لا يخفى ومثل هذا البحث متوجه على عبارة شرحي المواقف والمقاصد ويمكن
ان يجاب بان المراد ان ما يطلق عليه اسم الايمان اعم من ان يكون اصلية
او كاملة هو التصديق او مجموع الامور الثلاثة على النحو المذكور وههنا ابحاث
عسى ان نوردها في رسالة مفردة ان شاء الله تعالى ثم ان في التفريع المذكور
بحثا وهو انه لا يظهر من كون الايمان مجموع الامور الثلاثة ان من اخل
بالاقرار كان كافرا بل انما يعلم منه ان لا يكون مومنا ولا يلزم من عدم
الايمان الكفر عند بعض اصحاب هذا المذهب والظاهر تبديل الفاء بالواو
وتفصيل الكلام ان ههنا احتمالات الاول ان تجعل الاعمال اجزاء من
حقيقة الايمان داخلة في قوام حقيقته حتى يلزم من عدمها عدم اصل الايمان
وهو مذهب المعتزلة الثاني ان تجعل اجزاء للايمان توسعا فلا يلزم من
عدمها عدم الايمان كما يعد في العرف الشعر والظفر واليد والرجل اجزاء لزيد
توسعا ومع ذلك لا يقال بانعدام زيد بانعدام هذه الاشياء وهذا هو
مذهب السلف كما ورد في الحديث الصحيح الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها
قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق الثالث ان تجعل
الاعمال خارجة عن الايمان لا تعد اجزاء له بوجه لا حقيقة ولا توسعا
وهو مذهب الشيخ الاشعري ومن تبعه ولا فرق بين هذا المذهب وبين المذهب
الثاني الا باطلاق الاجزاء على الاعمال توسعا على المذهب الثاني دون الثالث

الرابع

الرابع ان تجعل اعمال الجوارح نفس الايمان وهو مذهب الخوارج قال صاحب الحواشي
قال العلامة النيسابوري ان للايمان وجودا في الاعيان ووجودا في
الاذهان ووجودا في العبارة ولا ريب ان الوجود العيني لكل شيء هو
الاصل وباقي الوجودات فرع وتابع له فالوجود العيني للايمان هو النور
الحاصل للقلب بسبب ارتفاع الحجاب بينه وبين الحق وهذا النور قابل للشدة
والضعف والاشتداد والنقص واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا فكلما ارتفع
الحجاب ازداد نورا ويقوى ويتكامل الى ان ينبسط نوره فينشرح الصدر
ويطلع على حقائق الاشيا وتجلى له الغيوب وغيوب الغيوب ويعرف كل شيء
في موضعه فيظهر له صدق الانبياء عليهم الصلاة والسلام ولا سيما محمد
خاتم النبيين صلى الله عليه وسلم بحسب نوره واما الوجود الذهني فملاحظة
المومن لهذا النور ومطالعته له واما الوجود اللفظي فخلاصته ما اصطلح
عليه الشارع شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله ولا يخفى ان مجرد
التلفظ بقولنا لا اله الا الله محمد رسول الله من غير النور المذكور لا يفيد
كما لا يفيد للعطشان التلفظ بالماء وفيه بحث لانه ان اراد بالنور الحاصل
للقلب بسبب ارتفاع الحجاب عنه العلم والادراك فلا يصح انه موجود عيني
ولا يستقيم تفريع تصديق النبي صلى الله عليه وسلم عليه لان تصديقه جزء العلم
المعتبر في الايمان فيكون مقدما على العلم المذكور لا متفرعا عليه وعلى تقدير
ان تكون العلوم من الموجودات الخارجية كما توهمه جمع كان ملاحظة المومن
لهذا النور ايضا موجودا عينيا لا ذهنيا وان اراد به امرا اخر فلا بد من
بيانه ليتبين حاله اذ لم يظهر هنا سوى الاقرار والاعمال شيء اخر ولم ينقل
عن السلف والخلف انه يعتبر في الايمان سوى المذكورات حسب ما نقل
انفا ومن البين ان هذا النور ليس الايمان ولا الاقرار ثم قوله لا يخفى
الى اخره ان اراد بالنور الاذعان الذي هو قسم من العلم فقد عرفت انه

بالازدياد

لا يستقيم حمل النور في كلامه عليه وان اراد امرا اخر فممنوع لان من ادعى بالجنان
واقر باللسان وعمل بالاركان فهو مومن بلا خلاف اقول يحتمل ان يكون مراد
العلامة النيسابوري من النور المذكور هو التسليم والرضا الذي هو حقيقة
الايمان كما هو مذهب الامام الغزالي كما بيناه وهو ليس العلم والادراك اذ يوجد
الادراك والعلم ولا يوجد الرضا فقوله اذ لم يظهر سوى التصديق والاقرار
والاعمال شي اخر ان اراد بالتصديق مجرد العلم فهو ليس بايمان كما ذكرنا بل لابد
من الرضا والتسليم وان اراد به الرضا فلا نسلم انه علم بل هو موجود خارجي كالاخلاق
الخارجية القائمة بالنفس وعلى ما ذكرنا ظهر ان مجرد التلفظ بلا اله الا الله
محمد رسول الله مع غير النور المذكور لا يفيد **قوله** والذي يدل على انه
التصديق وحده انه سبحانه اضاف الايمان الى القلب الى اخره لا يقال
لعل المراد من الايمان في الايات المذكورة المعنى اللغوي الذي هو التصديق
لا الايمان بالمعنى المعتبر في الشرع لانه خلاف الظاهر **قوله** وعطف عليه
العمل الصالح الى اخره قد يقال لعل هذا من قبيل التخصيص بعد التعميم كما في
قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى ويجاب بانه خلاف
الظاهر فلا يصار اليه الا بدليل **قوله** لانه اقرب الى الاصل اي مطلق
التصديق وهو ظاهر **قوله** وقرنه بالمعاصي الى اخره هذا يدل على خروج
الاعمال عن الايمان ولا يدل على خروج الاقرار والمدعى انه التصديق وحده
وهو يدل على خروجه **قوله** وهو متعين الارادة في الاية اي كون الايمان
بمعنى التصديق متعين الارادة في الاية للدليل المذكور وفيه بحث فانه
قد يقصد ان ههنا تضمينا بتقدير يؤمنون معترفين بالغيب وعلى هذا
للقائل ان يقول يمكن ان يكون المراد بالايمان الاعتراف والاقرار فانهما
ايضا يتعديان بالباء والجواب ان غرضه دفع ان يكون الايمان مجموع الامور
الثلاثة فيكون قوله المعدى بالباء هو التصديق قصرا اضافيا ثم اداة الحصر الباء

للابسة

للابسة على ما يجوزه المصنف يحتمل ايضا ان يكون مجموع الامور المذكورة
والاولى ان يقال ان حمل يؤمنون على يعترفون مما لا يعبا به لان مجرد الاعتراف
بالغيب حاصل للمنافقين ايضا **قوله** ثم اختلف في ان مجرد التصديق هل هو
كاف الى اخره ان اراد ان الذين قالوا بان الايمان هو التصديق وحده
اختلفوا فهو باطل اذ بعد الحكم بان الايمان هو التصديق وحده كيف يقال
بانه مجموع التصديق والاقرار وان اراد ان اهل المذاهب المذكورة اختلفوا
في ذلك فلا يخفى ان كون الاقرار جزءا دون العمل ليس مذهبا لاحد من اهل
المذاهب المذكورة بل هذا مذهب غيرهم والظاهر ان يقال الايمان هو
التصديق وحده لكن الاقرار شرط للايمان لا جزء فيكون الايمان بسيطا
لا مركبا فتامل واعلم ان كون الاقرار شرطا للايمان المنجي من خلود العذاب
مذهب ضعيف قال العلامة التفتازاني في شرح العقائد ذهب جمهور المحققين
الى ان الايمان هو التصديق بالقلب واما الاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا
لان تصديق القلب امر باطني لابد له من علامة فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه
فهو مومن عند الله تعالى وان لم يكن مومنا في احكام الدنيا وهذا هو اختيار
الشيخ ابي منصور والنصوص معاضدة لذلك انتهى كلامه ويمكن ان يقال
مراده ان من قال بعدم اعتبار العمل في الايمان اختلفوا فقال بعضهم ان الاقرار
معتبر والبعض الاخر انه غير معتبر **قوله** لانه تعالى الى اخره اي لو كان العلم
كافيا ولا حاجة الى انضمام الاقرار لم يذم المرتد اكثر من ذم الجاهل لان التصديق
الذي هو الايمان حاصل له وتوضيحه ان عدم الاقرار من المعاند اقبح من عدم الاقرار
من الجاهل المقصر فلهذا كان ذم المعاند اشد من ذم الجاهل **قوله** وللمانع ان يمنع
الى اخره لك ان تقول لو كان الاقرار داخلا لم يذم المعاند اكثر من الجاهل فانه
لم يحصل له الايمان كلا ولا بعضا ولو قال فتامل لان المعاند حصل له التصديق
الذي هو الجزء الاعظم على هذا التقدير بخلاف الجاهل فانه لم يحصل له الايمان

ذكر العلامة [illegible] في شرح العقائد [illegible]

كلا ولا بعضا ولو قال فتامل لانه تعالى ذم المعاند فكان اولى واما ما قال
من انه تعالى ذم المعاند اكثر فلانه تعالى قال في شان جملة اهل الكتاب
ومنهم اميون لا يعلمون الكتاب الا اماني وان هم الا يظنون فذمهم بعدم
العلم وعدم معرفة الكتاب وقال في شان احبار اليهود وعلمائهم فويل للذين
يكتبون الكتاب بايديهم الاية فكرر الويل عليهم وايضا للقائل ان يقول
بعد الاغماض عما ذكر لا يدل كثرة الذم على اعتبار الاقرار في الايمان اذ يجوز ان
يكون ذمه بسبب شي اخر غير اخلاله في الايمان الا ترى ان ذم القاتل اشد
من ذم صاحب الصغيرة **قوله** وهو المراد في هذه الاية لا ينافي القسم الاول
الا ايضا مرادا لان المتقين يؤمنون بالغيب المراد من قوله تعالى وعنده
مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو لانا نقول الايمان به بطريق الاجمال وهو
بهذا الوجه الاجمالي مما نصب عليه دليل اذ هو مستفاد من الاية والحديث
فهو بهذا الوجه داخل في هذا القسم والقسم الاول هو اعتباره على وجه
مفصل تفصيلا **قوله** والذي لا اله غيره ما نقله لا يظهر ادعاه الا بما خذه
من اول كلام ابن مسعود وذكره صاحب الكشاف وهو ان ابن مسعود قال
ان امر محمد كان بينا لمن راه والذي لا اله غيره ما من احد الى اخره ففيه دلالة
على ان المراد المؤمن به وهو النبي صلى الله عليه وسلم قال العلامة الطيبي
معنى هذا الحديث مخرج في سنن الدارمي عن ابي عبيدة الجراح قال يا رسول
الله احد خير منا اسلمنا وجاهدنا معك قال نعم قوم يكونون بعدكم
يؤمنون بي ولم يروني **قوله** فالباء على الاول للتعدية الى اخره يعني اذا جعل
الغيب بمعنى الامور المغيبة التي نصب عليها دليل على ما ذكره او لا فهو للتعدية
وان جعل بمعنى الغيبة والخفاء كانت الباء للملابسة وان كان المراد منه
القلب كانت للالة لان القلب الة الايمان **قوله** من اقام العود الى اخره
قال الشريف العلامة القيام في اللغة هو الانتصاب والاقامة افعال منه

والهمزة

والهمزة للتعدية فمعنى اقام الشي جعله قائما اي منتصبا ثم قيل اقام العود
اذا قومه اي سواه وازال اعوجاجه فصار قويما يشبه القائم ثم استعيرت
الاقامة من تسوية الاجسام التي صارت حقيقة فيها كتسوية المعاني
لتعديل اركان الصلاة على ما هو حقها وانما لم تجعل استعارتها من تحصيل القيام
في الاجسام بل من تسويتها رعاية لزيادة المناسبة بين المعاني اقول
توضيحه ان يقال ان بين التسويتين زيادة مناسبة لا تكون بين التسوية
في المعاني وبين تحصيل القيام فكيف يستعار من احدهما للاخرى قلت
بينهما مشابهة من حيث ان تسوية الجسم توجب كون اجزائه مشتركة في صفة
واحدة هي الوضع وكونها في سمت واحد وتسوية الصلاة يوجب كون اجزائها
على صفة واحدة هي كون كل منها على ما ينبغي فالمشابهة باعتبار صفة واحدة
مشتركة بين المعنيين هي كون كل جزء مشاركا للاجزاء الاخر في صفة واحدة
قوله فانه اذا حوفظ عليها الى اخره يعني ان الاقامة كانت بمعنى جعل الشي
نافقا ثم استعيرت للمواظبة والمداومة على الشي بعلاقة المشابهة وهي كون
كل منهما مستلزما للرغبة في الشي فان المداومة على الشي والمحافظة عليه توجب
الرغبة كما ان جعله نافقا كذلك وكون هذا النقل استعارة مفهوم من قوله
فانه اذا حوفظ عليها كانت كالنافق الى اخره ويمكن ان يكون النقل بطريق
المجاز المرسل فان نقل الاقامة من جعل الشي نافقا الى المداومة اللازمة
فان انفاق الشي يستلزم المداومة عليه وقال الشريف العلامة نفاق السوق
كانتصاب الشخص في حسن الحال والظهور التام فاستعمل القيام فيه والاقامة
في انفاقها اي جعلها نافقة استعيرت منه للمداومة على الشي واورد عليه
ان هذه المشابهة خفية جدا وايضا الاصل اعني اقام السوق مجاز فالتجوز
عنه ضعيف ورجح الاول بالحمل على المجاز المرسل بعلاقة اللزوم فان الانفاق
يستلزم المداومة فتكون الاستعارة في قوله ثم استعيرت محمولة على المعنى

اللغوي فتامل والثاني بانه صار بمنزلة الحقيقة واعلم انه اذا كان الاقامة
بمعنى المواظبة فلابد من لفظة على فيكون حق الكلام ان يقال ويقيمون على
الصلاة الا ان يقال ان ههنا توسعا بحذف لفظة على **قوله** اقامت غزالة الى
اخره غزالة اسم امراة شبيب الخارجي لما قتله الحجاج خرجت عليه وحاربته
سنة كاملة وسوق الضراب سوق المضاربة بالسيوف والعراقان البصرة والكوفة
والقسيط التام **قوله** او يتشمرون لادائها الى اخره قال الشريف العلامة
قام بالامر اجتهد في تحصيله وتجلد فيه بلا توان وحقيقته قام ملتبسا بالامر
والقيام له يدل على الاعتناء بشانه ويلزمه التجلد والتشمر فاطلق القيام على
لازمه واعترض عليه بان الاقامة اذا كانت ماخوذة مما ذكر كان معناها
على قياس التعدية جعل الصلاة متجلدة متشمرة لا كون المصلي متشمرا في ادائها
كما ذكره وايضا القيام يناسب التشمر لا الاقامة كما ان القعود يناسب الكسل
لا الاقعاد اقول اذا عرفت ذلك ظهر ان قول المصنف واقامة حيث قال
من قولهم قام بالامر واقامه منظور فيه لان ظاهر عبارته يدل على ان معنى
قام بالامر واقامه واحد وليس كذلك لان الباء في قام بالشيء ليست للتعدية
فلا يكون بمعنى اقامه وايضا اقامة الامر ليست بمعنى التجلد فيه **قوله**
او يؤدونها عبر عن الاداء بالاقامة لاشتمالها على القيام الى اخره ان اراد
انه اطلق الاقامة واريد بها اداء الصلاة لزم تكرار لفظ الصلاة وان اريد
انه اطلق الاقامة واريد مطلق الاداء فالاولى ان لا يكون لقوله لاشتمالها على
القيام تقريب للمقام وتوضيح الكلام ان الكلام في ان الاقامة باي معنى ههنا
وليس الكلام في اقامة الصلاة يعني هذا التركيب الاضافي ولا في مجموع
يقيمون الصلاة وانما الكلام في مجرد لفظ الاقامة فاذا قيل استعمل الاقامة
في الاداء فلا وجه لان يقال في تعليله لاشتمالها على القيام بل ينبغي ان يقال
ان اقامة التي تحصيل حال من احوالها الذي هو القيام فاستعملت في الاداء الذي

الذي هو ايضا تحصيل حال من الاحوال وهو تحصيل الوجود قال صاحب الكشاف
في بعض توجيهاته لاقامة الصلاة عبر عن الاداء بالاقامة لان القيام بعض
اركانها وقال الشريف العلامة ان اراد ان القيام يطلق على الصلاة لكونه
بعض اركانها ثم يوخذ منه الاقامة ورد عليه ان الهمزة وان جعلت للتعدية
كان معنى اقامة الصلاة جعلها مصلية وان جعلت للصيرورة كان معنى
اقام صار ذا صلاة فلا يصح ذكر الصلاة معه الا ان يجعلها مفعولا مطلقا
والكل مما لا يرتضيه طبع سليم وان اراد ان القيام لما كان ركنا منها كان فعله
وايجاده ركنا لها ايضا توجه عليه ان ركنها فعل القيام بمعنى تحصيل هيئة
القيام في المصلي حال الصلاة لا بمعنى تحصيلها في الصلاة وجعلها قائمة فان قيل
لعله اراد ان القيام جزء منها فيكون ايجاده اي الاقامة جزءا من ايجاد جميع
اجزائها الذي هو ادائها فعبر عن ادائها بجزئه قلت فمعنى يقيمون
حينئذ يؤدون الصلاة فيحتاج في ذكر الصلاة معه الى ارتكاب كونه مفعولا
مطلقا اشكالية استعمال قنت او ركع او سجد او سبح بمعنى صلى اذ لا يذكر
معها الصلاة واعترض عليه صاحب الحواشي بانه من البين ان ايجاد ركن
الشيء لا يلزم ان يكون ركنا له ولو لزم ذلك يكون ايجاد ايجاده ركنا له وكذا
ايجاد ايجاد ايجاده وهلم جرا فيلزم ان يكون له اركان غير متناهية اقول
لا يرد شيء مما ذكر على الشريف العلامة اذ لم يرتض بالاحتمالات المذكورة بل
ذكر الوجوه المحتملة وردها ثم ان الايجاد ليس موجودا حتى يكون له ايجاد
اخر ولو كان للايجاد ايجاد اخر على ما ذكره المحشي لزم من ايجاد الشيء وجود
امور غير متناهية وفي كلام العلامة مناقشة اما اولا فلان ما ذكره من الترديد
انما يتوجه اذا كان الاقامة المذكورة في الاية بالمعنى الحقيقي اما اذا كانت
بمعنى الاداء على ما صرح به صاحب الكشاف فلا يتوجه ما ذكر كما لا يخفى والحق
ان معنى كلام الكشاف ما ذكره بقوله فان قيل الى اخره واما ثانيا فمن جهة

انه اذا كان يقيمون بمعنى يؤدون الصلاة لم تكن الصلاة مفعولا مطلقا بل
تاديتها لان مصدر الفعل المذكور وهو يقيمون هو التادية لا الصلاة الا
ان يقال ههنا مضاف مقدر اي تادية الصلاة وقال بعضهم ان الاقامة
تستعمل بمعنى جعل الشيء قائما في الخارج اي حاصلا فيه فان القيام بمعنى الحصول
في الخارج اي حاصلا فيه فان القيام شائع الاستعمال ومنه القيوم وهو
الحاصل بنفسه المحصل لغيره **قوله** والاول اظهر لانه اشهر واني الحقيقة
اقرب الى اخره فقد يقال كونه اشهر ظاهر واما كونه اقرب من المعنى الثاني
فلثبوت واسطة بينه وبين المعنى الحقيقي وهي الانفاق لان الاقامة
حقيقة جعل الشيء قائما ثم استعمل بمعنى الانفاق ثم جعل بمعنى المداومة
كما مر به كلام الشريف العلامة واما كونه اقرب من المعنى الثالث فلان المعنى
الحقيقي للقيام بالشيء والانتصاب ليدل على الاعتناء المستلزم للجهد فاستعمل
الاقامة بمعنى صيرورة الشخص مجدا في تحصيل شيء واما كونه اقرب من المعنى الرابع
فلان مضمونه ان الاقامة نقلت عن المعنى الحقيقي الذي هو الانتصاب
الى جعل الشيء مشتملا على القيام ثم جعل بمعنى اداء الصلاة لاشتمالها على القيام
وفيما ذكر نظر لثبوت الواسطة بين المعنى الاول الذي هو التسوية بين اجزاء
المعاني وبين المعنى الحقيقي الذي هو جعل الشيء قائما كما ذكره الشريف
العلامة الا ان يقال ان تقويم اجزاء الجسم معنى حقيقي للاقامة كما هو
ظاهر كلام المصنف وحينئذ انتفت الواسطة المذكورة والاولى ان يقال
ان المراد من كونه اقرب كونه انسب الى المعنى الحقيقي اذ بين تسوية الاركان
وتعديلها وبين جعل الشيء منتصبا المعنى الحقيقي الذي فيه نوع تسمية
من المناسبة ما ليس بين واحد من المعاني الباقية وبين المعنى الحقيقي
فتامل في هذا المقام فانه لا يخلو عن اشكال وابهام **قوله** ولذلك ذكر
في سياق المدح الى اخره هذا لا يدل على ما ادعاه من ان حمل الاقامة

على المعنى الاول اولى اذ يمكن ان تكون الاقامة في قوله والمقيمين الصلاة بمعنى
المواظبة والمداومة والساهون عن الصلاة على ما فسره ابن عباس هم
المنافقون الذين يتركون الصلاة اذا غابوا عن الناس ويصلونها اذا حضروها
وعلى هذا كان السهو بمعنى الترك فالمقابل له الاقامة بمعنى الدوام ومنهم
اذا فسر السهو بمعنى ترك الخشوع في معرض الذم وكان المناسب ان تكون الاقامة
بمعنى التعديل المستلزم للخشوع ثم نقول لا يخفى ان الموجب للمدح هو المعنى
الاول الذي هو التعديل والمعنى الثاني الذي هو المواظبة او الاداء اما لو
يقترن التعديل بما لم يوجب المدح **قوله** على لفظ المفخم بكسر الخاء من التفخيم
وهو ههنا امالة الالف الى مخرج الواو ولا ضد الامالة بمعنى تركها والاضد
الترقيق بمعنى اخراج اللام من اسفل الحلق اللسان كذا ذكره العلامة
التفتازاني فيكون معنى قوله على لفظ المفخم على لفظ من فخم اللام **قوله**
واشتهار هذا اللفظ في المعنى الثاني الى اخره يعني اشتهار لفظ الصلاة
في المعنى الثاني وهو الاركان المخصوصة مع عدم اشتهاره في المعنى الاول
وهو تحريك الصلوين لا يضر بان يكون المعنى الثاني منقولا عن الاول
اذ كثيرا ما يكون المنقول اليه اشهر من المنقول عنه **قوله** وانه يسمى
الداعي مصليا تشبيها له بالراكع الساجد يرد عليه ان الصلاة بمعنى الدعاء
شائع في اشعار العرب قبل ورود الشرع ومعرفة الاركان المخصوصة
للصلاة وايضا لزم على ما ذكره صاحب الكشاف اشتقاق الفعل من غير
الحدث وهو قليل فالاولى ما ذكره المصنف وهو جعل الصلاة في الاصل بمعنى
الدعاء **قوله** لا ترى ما قاله المصنف عند التحرير دليلا على ان الحرام
ليس برزق لكنه ما حررته حق التحرير وينبغي ان يقال الا ترى انه تعالى
اسند الرزق ههنا الى نفسه والحرام لا يسند الا ان يضاف الى استعماله
فانه تعالى مدحهم بانهم ينفقون ولا مدح على انفاق الحرام **قوله**

واصحابنا جعلوا الاسناد للتعظيم والتعريض على الانفاق كون الاسناد والا
على التعظيم ظاهر واما كونه دالا على التعريض فغير ظاهر ولك ان تقول
بل التعريض عليه انما يفهم من المدح ويمكن توجيهه بان الرزق والانفاق
مشتركان في انهما صرف الشيء الى الغير فاذا ظهر ان الرزق صفة كمال اذ
كان منسوبا اليه تعالى كان الانفاق ايضا كذلك اي صفة كمال اقتال
قوله والذم اي جعلوا ذم المشركين قوله واختصاص ما رزقناهم
بالحلال للقرينة اي لقرينة المدح ويمكن ان يقال معناه بعض ما رزقناهم
ينفقون ويكون هذا البعض الرزق الحلال وقال الشريف العلامة الرزق
في الاصل مصدر بمعنى اخراج حظ الى اخر لينتفع به وشاع استعماله في
اعطاء الله تعالى الحيوان ما ينتفع به ويستعمل بمعنى المرزوق فتارة
يراد به ما اعطى الله تعالى غيره ويمكنه من التصرف فيه وبهذا المعنى
يمكن ان ينفق بعضه او كله واخرى يراد به ما هو لقوامه وبقائه
خاصة فلا يتصور فيه انفاق قال صاحب الحواشي فان قلت المراد
من المرزوق اهو العين او الحظ المذكور قلت بل هو الحظ المذكور كما
صرح به المحشي العلامة وتحقيق ذلك انه اذا لم يعتبر في المصدر ان يكون
متعلقه امرا مخصوصا كالضرب كانت الذات المعتبرة في الصفة المشتقة منه
مبهما معلوما بتعلق ذلك الحدث لا بوجه اخر كالضارب وما عليه الضرب
واذا اعتبر فيه ان يكون متعلقه امرا مخصوصا سواء كان ذلك الامر فاعلا
للمصدر كالصرم الذي هو قطع السيف والفيض الذي هو كثرة الماء او مفعولا
كالسفك الذي هو اهراق الدم والرزق الذي هو اخراج الحظ كانت الذات
المعتبرة في الصفة المشتقة منه هو هذا الامر المخصوص معلوما بتعلق ذلك
الحدث به فاعلا له ان كان فاعلا للمصدر ومفعولا له ان كانت مفعولا
له فمعنى الصارم والفياض السيف القاطع والماء الكثير ومعنى المفعول

والمرزوق

والمرزوق الدم المهراق والحظ المخرج اقول لو سلم ما ذكره على اطلاقه
من انه اذا اعتبر في المصدر ان يكون متعلقه امرا مخصوصا كانت الذات
المعتبرة في الصفة المشتقة منه هو هذا الامر المخصوص الى اخره لزم ان
يكون الذات المعتبرة في الرازق هو الحظ فيكون معنى الرازق هو الحظ
الذي تعلق به الاخراج وهو باطل ويمكن ان يقال مراده التفصيل
بان يقال ان كان الامر المخصوص المعتبر في المصدر الفاعل كان الذات
المعتبرة في اسم الفاعل هو ذلك الامر وان كان المفعول كان المعتبر
في اسم المفعول هو ذلك الامر دون اسم الفاعل ثم انه قد عرف النحاة
الصفة بما يدل على ذات مبهمة باعتبار معنى معين وهذا التعريف يدل
على ان كل صفة كذلك لا يستثنى منه شيء واما تفسيرهم الصارم بالسيف
القاطع والفياض بالماء الكثير فلان معنى الصارم في الاصل الشيء الذي ثبت
له الصرم الذي هو قطع السيف ولما كان الشيء المذكور لا يكون الا السيف
اذ قطع الشيء لا يثبت الا له قصدوا المسافة وقالوا الصارم السيف القاطع
فعبر به عن مآل المعنى وايضا الفياض الشيء الذي له كثرة الماء نظرا الى الاصل
فعبر عما يؤول اليه المعنى وقالوا هو الماء الكثير اختصارا واعلم ان الظاهر
ان المرزوق هو الشخص الذي وصل اليه الرزق لا نفس الحظ لانه اذا كان
الرزق اخراج الحظ كان الرازق مخرج الحظ بكسر الراء فالمرزوق مخرج
الحظ بفتح الراء اي شيء يخرج حظه اليه واعلم انه قال الرضي الاقرب في
رسم المفعول ان يقال هو ما يصح ان يعبر عنه باسم مفعول غير مقيد
مصوغ من عامله ثم قال في باب اعطيت زيدا درهما وكسوت زيدا جبة
متعد الى مفعولين حقيقة لكن اولهما مفعول هذا الفعل الظاهر اذ زيد
في قولك كسوت زيدا جبة واعطيت زيدا جبة مكسو ومعطى وثانيهما
مفعول مطاوع هذا الفعل اذ الجبة مكساة ومعطاة اي ماخوذة انتهى

كلامه وعلى قياس ما ذكره يكون المرزوق في مثل رزق الله زيدا مالا هو زيد ويكون
المال مفعولا لفعل مستفاد من الكلام كما ان المفعول الثاني لاعطيت كذلك
فتامل قوله ذكر افضل انواعه والاصل فيه كون الزكاة افضل انواع الانفاق
لان الافضلية باعتبار اكثر الثواب فان ثواب الفرض اكثر من ثواب النفل
واما كون الزكاة اصلا في الانفاق فباعتبار ان الزكاة من اصول الاسلام
بخلاف سائر انواع الانفاقات فانها من الفروع قوله لقوله تعالى وما
من دابة في الارض الى اخره لقائل ان يقول لا يلزم مما ذكر ان يكون الحرام رزقا
نعم يلزم من الاية ان لا يكون في العالم شخص متغذيا بالحرام طول عمره
والجزم بوجوده غير محقق نعم لو ثبت تحقق وجوده كذلك ثبت ما ذكروه
قوله للاهتمام قال صاحب الكشاف قدم مفعول الفعل دلالة على كونه اهم
كانه قال ويخصون بعض المال الحلال بالتصدق به وقال الشريف العلامة
اما كونه اهم فلقصد معنى الاختصاص مع رعاية الفاصلة لا يقال ادخال من
التبعيضية يغني عن التقديم للتخصيص فان انفاق البعض يتبادر منه
عدم الشمول لانا نقول اذا لم يقدم يحتمل الشمول على انه محتمل مرجوح فاذا
قدم زال احتماله بالكلية يرشد الى ذلك الفرق بين قولك انفق زيد بعض
ماله وبعض ماله انفق اقول فان قيل يفهم من كلامه ان المراد بالاهتمام
الاهتمام بالتقديم لا الاهتمام بنفس المفعول لان التخصيص انما يستفاد من
التقديم وظاهر كلام الكشاف ان المفعول قدم للاهتمام به اي بالمفعول
قلنا جعل العلامة معنى كلام الكشاف انه قدم المفعول دلالة على كونه اي التقديم
اهم قوله ويؤيده قوله عليه السلام لا يخفى ان الحديث دال على انه ينبغي
ان يصل نفع العلم الى الغير بالتعليم واما كون التعليم انفاقا فلا يظهر دلالة
الحديث عليه وتوجيهه ان ايصال النفع بالتعليم لما كان شبيها بالانفاق
الحقيقي كان هذا مؤيدا لاحتمال ان يراد بالانفاق ما هو شامل للتعليم مجازا

قوله واليه

قوله واليه ذهب من قال الى اخره لا يخفى ان مذهب هذا الذاهب بحسب
الظاهر ان المراد من الرزق انواع المعرفة لا ما يعم جميع النعم الظاهرة والباطنة
على ما فهم من كلام المصنف ويمكن ان يقال مراد الذاهب المذكور انهم ينفقون
مما رزقناهم من انوار المعرفة وغيرها لكنه خصص الانوار بالذكر لشرفها
قوله كانه قال هدى للمتقين عن الشرك الى اخره جواب دخل مقدر
وهو ان يقال الذين يؤمنون بما انزل اليك الاية داخلة في المتقين
فكيف يعطف عليه فاجاب بان المراد بالمتقين المتقون عن الشرك
فلا يدخل الذين امنوا من اهل الكتاب فيهم وحينئذ لقائل ان يقول هم
ايضا متقون عن الشرك والجواب ان الذي فهم من كلامه ان المراد من
المتقين عن الشرك الذين كانوا مشركين ثم يتقون ولقائل ان يقول اهل
الكتاب داخلون في المشركين لما سيجيء في كلام المصنف في تفسير قوله
تعالى ما كان ابراهيم يهوديا الى قوله وما كان من المشركين ان هذا
تعريض بانهم مشركون فتامل قوله ويحتمل ان يراد بهم الاولون الى اخره
قال الشريف العلامة رجح هذا الاحتمال على الاول بان الايمان بالمنزلين
مشترك بين المؤمنين قاطبة فلا وجه لتخصيصه بمن امن من اهل
الكتاب ولا دلالة للافراد بالذكر في الاية على ان الايمان بكل منهما بطريق
الاستقلال الا يرى الى قوله تعالى قولوا امنا بالله وما انزل الينا وما
انزل الى ابراهيم فقد افرد فيه الكتب المنزلة من قبل ولم يقتض الايمان
بكل منهما على الانفراد وبان ما ذكره في تقديم بالاخرة وبناء يوقنون
على هم انما يقع موقعه اذا عم المؤمنين والا فهم نفيه عن الطائفة الاولى
وبان اهل الكتاب لم يكونوا مؤمنين بجميع ما انزل من قبل فان اليهود لم
يؤمنوا بالانجيل واعترض صاحب الحواشي بان الايمان بالمنزلين وان
كان مشتركا بين المؤمنين قاطبة لكن من امن من اهل الكتاب قد امن

بالمنزل السابق مرتين مرة في ضمن الايمان بما انزل علي محمد ولا يخفي ان ظاهر
قوله تعالي والذين يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك يدل علي ان
الايمان بالمنزل السابق مرتين كما هو حال من آمن به من اهل الكتاب وما
ذكره من ان قوله تعالي قولوا امنا بالله لا يقتضي الايمان بكل منهما علي
الانفراد لا ينافي ما ذكرنا فانه يدل علي انهم كلفوا بان يقولوا بالايمان بكل
منهما اي بما انزل عليهم وبما انزل علي ابراهيم ايضا ولا يقتضي الايمان بكل
منهما علي الانفراد بل يقتضي ظاهره القول بالايمان بكل منهما اقول لو سلمنا
ان قوله تعالي والذين يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك يدل
علي وجود الايمان بما انزل من قبل مرتين فلا نسلم انه مختص باهل الكتاب
بل يجب علي كل مومن ان يومن بما انزل من قبل مرتين مرة في ضمن الايمان بالقران
ومرة بالايمان بما انزل من قبل مستقلا لان الايمان تصديق النبي عليه
والسلام فيما علم مجيئه به بالضرورة اجمالا ان علم اجمالا وتفصيلا ان علم
تفصيلا فيجب التصديق به استقلالا لا لمجرد التصديق بالقران فمن امن
بالقران فقد امن اجمالا بحقية الكتب المنزلة من قبل ثم اذا امن بما انزل
من قبل كان مومنا به علي الانفراد وقد اعترض علي الشريف العلامة وهو ان
اهل الكتاب لم يكونوا مومنين بجميع ما انزل من قبل فان اليهود لم يومنوا
بالانجيل بانه انما يرد لو حمل ما في قوله وبما انزل من قبلك علي الكتب السابقة
علي الاستغراق لكن يجوز حملها علي الجنس ويمكن ان يجاب بان المدح انما
هو بالايمان بجميع الكتب المنزلة السابقة لا بالايمان بالبعض وانكار
البعض لان من انكر البعض كان كافرا والكافر لا يستحق المدح بل يستحق الذم
لكن قوله تعالي يومنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك في مقام المدح
في الايمان بكل منهما واعلم ان هذا الوجه اولي الوجوه المذكورة اما كونه
اولي من الوجهين المتقدمين فلانهما علي تقدير ما يكون المومنون الذين

لم

لم يتدينوا بالشرك ولم يكونوا من اهل الكتاب خارجين عن القسمين المذكورين
واما عن الوجه الرابع فلابهام شرف اهل الكتاب علي من سواهم **قوله**
ووسط العاطف الي اخره قال الشريف العلامة عطف بعض الصفات علي
بعض كثير في الكلام بناء علي تغاير المفهومات وان كانت متحدة في الذات
ويكون بالواو وغيرها علي ما يقصد من معاني الحروف العاطفة والقرم
السيد واصله الفحل المكرم الذي لا يحمل عليه والهمام العظيم الهمة وهو
من اسماء الملوك وليث الكتيبة اي الجيش حاول بمعني الصفة والمزدحم موضع
الازدحام وهو المعركة **قوله** يا لهف زيابة هو ابو الشاعر لان الشعر لابن
زيابة في جواب حارث بن همام الشيباني اي يا حسرة ابي لاجل هذا الرجل
فيما حصل له من المراد والاتصاف بهذه الصفات والصائح الذي يجيء
علي العدو والفاء للترتيب في الاتصاف **قوله** وانما يحتاج المعاني الي الاعراض
بتوسط الذات الحاملة لها هذا يدل علي انه يمكن ان لا يكون لانزال الكتاب
طريق اخر غير ما ذكره بقوله لعل الي اخره بان يسمع صوتا من اعلي الي اسفل
مع حامله فتامل ثم انه يمكن ان يكون نزوله بطريق آخر بان يخلق الله صوتا
في جسم فيسمعه الملك فيسند الانزال الحاصل للملك الي الوحي المحمول له
بطريق المجاز العقلي **قوله** وانما عبر عنه بصيغة الماضي قال الشريف العلامة
ذكر للتعبير عن الماضي والمترقب بصيغة المضي وجهين احدهما تغليب ما وجد
نزوله علي ما لم يوجد وتحقيقه ان انزال جميع القران معني واحد يشتمل علي
ما حقه صيغة الماضي وعلي ما حقه صيغة المستقبل فعبر عنهما بصيغة الماضي
ولم يعكس تغليبا للموجود علي ما لم يوجد فذلك من قبيل اطلاق اسم الجزء علي الكل
والثاني تشبيه مجموع المنزل وغير المنزل بشيء نزل في تحقق النزول لان
بعضه نازل وبعضه منتظر سينزل قطعا فيصير انزال مجموعه مشبها
بانزال ذلك الشيء الذي نزل فيستعار صيغة الماضي التي هي انزل لانزال

المجموع وقد اضمحل بما فصلناه ما يتوهم من لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز في كل
واحد من الوجهين ولا يشتبه عليه ان المجاز المرسل والاستعارة المذكورين
متعلقان بصيغة انزل وحدها بلا اعتبار لمادته اقول لا بد ان يقال في
اتمام كلامه ان معنى انزل فيما انزل اليك تحقق انزاله اي تحققه في علم الله
تعالى او في نفس الامر انزاله في زمان من الازمنة وهذا معنى مشترك
بين المنزل بالفعل وبين ما هو بصدده ثم انه لا يخفى ان المجاز المرسل
والاستعارة قسمان من المجاز اللغوي الذي هو اللفظ المستعمل في غير
ما وضع له فاذا كان التجوز في مجرد صيغة انزل بلا اعتبار المادة كما ذكره
لزم ان لا يكون مجازا مرسلا ولا استعارة لان الصيغة كما صرح به شارح
المطالع والشريف العلامة في حاشية ذلك الشرح ليست موضوعة فلم
تكن لفظا فكيف يجري المجاز المرسل والاستعارة فيه الا ان يكون المراد
انهما شبيهان بالاستعارة والمجاز المرسل باعتبار العلاقة واعتبار
الطريق المذكور فيه دقة ومبالغة ويمكن ايضا ان يكون المراد بما انزل
اليه ما انزل عليه حقيقة وهو بعض القران من غير النظر الى ما سينزل
وهذا معنى صحيح قوله ولكن على الكفاية اي لا بد في مسافة القصر من شخص
يعلم ذلك ويحصل به الكفاية والا لكان كل من قدر على تعلمه ولم يتعلم
آثما قوله اي يوقنون ايقانا الى اخره غرضه ان حصر الايقان عليهم اي
على اهل الكتاب ليس مطلقا بل المراد ان الايقان الخاص الذي هو ما ذكر مختص
قوله وفي تقديم بالاخرة وبناء يوقنون على هم الى اخره فان قيل تقديم
بالاخرة يفهم انهم يوقنون بالاخرة لا بغيرها فلا يكون فيه تعريض لغيرهم
قلت مراده ان مجموع الامرين المذكورين يدل على ان الحصر اضافي اي هم
لا غيرهم من اليهود يوقنون بالاخرة على ما هي عليه بعد ما اعتقدوها
على النحو الذي زعم غيرهم من اليهود وليس غيرهم من اليهود كذلك فيكون

تعريضا

تعريضا بمن سواهم من اليهود من وجهين احدهما انهم لا يوقنون بالاخرة حقيقة
والثاني انهم يعتقدون الاخرة على خلافها وهذا يستفاد من تقديم الظرف
والاول من بناء الفعل على هم قوله تعريض بمن عداهم يدل على ان الحصر ليس
بالنسبة الى غيرهم مطلقا بل بالنسبة الى من عداهم من اهل الكتاب واعلم
ان قوله تعالى وبالاخرة هم يوقنون يدل على حصر الايقان بالاخرة على مؤمني
اهل الكتاب على تقدير ان يكون المراد من الذين يؤمنون بما انزل اليك وما
انزل من قبلك اهل الكتاب فاما ان يكون الحصر باعتبار تفسير الايقان
بالايقان الخاص المذكور فيكون الحصر بالنسبة الى من سواهم مطلقا فيكون
حقيقيا فيكون قوله من اهل الكتاب مستدركا بل موهما خلاف الواقع واما
ان يكون الحصر بالاضافة الى من سواهم من اهل الكتاب ويكون المراد من الايقان
بالاخرة مطلقه لكن تفسيره الايقان بما ذكر يفيد ان الحصر حقيقي لان التفسير
المذكور مخصوص بمؤمنيهم لا يوجد في غيرهم مطلقا ويمكن ان يقال ان قوله
تعريض يفيد ان الحصر الاضافي مقصود وان كان القصر الحقيقي حاصلا
ولا يخفى ان التعريض بمن سواهم من اهل الكتاب انما يتجه اذا كان المراد من
الذين من الذين يؤمنون بما انزل اليك مؤمني اهل الكتاب واما اذا كان
المراد مطلق المؤمنين كان تعريضا بمن سواهم مطلقا قوله وبان اعتقادهم
الى اخره هو المقصود من التعريض باهل الكتاب فهو كما يقال اعجبني زيد وعلمه
قوله ولا العلوم الضرورية فيه نظر فانهم عرفوا اليقين بالاعتقاد الجازم
الثابت اي الذي لا يزول بتشكيك المشكك المطابق للواقع وهذا شامل
للضروري بل هم قسموا العلم الى قسمين التصور واليقين ولا شك ان القضايا
الضرورية علوم وليست بتصورات فتكون داخلة في اليقين ثم اليقين
هو العلم المتيقن بالبعد عن الشك والشبهة واما انه لا بد ان يكون بعده
عنهما بالاستدلال فغير مسلم بل قد يكون بسبب ضرورة العقل قال الشريف

العلامة في شرح المواقف ان المقدمات التي يقع فيها النظر على قسمين قطعية
تستعمل في الادلة القطعية وظنية تستعمل في الادلة الظنية فالقطعية
اي اليقينية واليقين هو اعتقاد ان الشي كذا مع مطابقته للواقع واعتقاد
انه لا يمكن ان لا يكون الا كذا تنتهي الى القطعية الضرورية هي المبادي
الاول وهي سبع الاولى الاوليات الى اخر ما قال فظهر ان الضروريات يقينيات
وقال صاحب الكشاف الايقان ايقان العلم بانتفاء الشك والشبهة عنه
والمصنف غير عبارة الكشاف فوقع فيما وقع وقال الشريف العلامة اراد
صاحب الكشاف ان العلم الذي من شانه ان تتطرق اليه الشبهة والشك اذا
انتفيا عنه كان ايقانا ولذلك لا يوصف به العلم القديم ولا الضروري
فلا يقال ان الكل اعظم من الجزء والذي يحصل مما ذكر الفرق بين الايقان
والتيقن وبين اليقين اللهم الا ان يقال لليقين معنيان احدهما ما ذكره
المصنف والثاني ما ذكره في شرح المواقف وغيره من كتب المنطق والكلام
واعترض عليه صاحب الحواشي بان العلوم الضرورية قد تتطرق اليها الشبهة
كاشتراك الوجود معنى ولذلك يقع الخلاف فيه ويحتاج الى التنبيه
فبعض العلم الضروري يوصف بالايقان نعم لا يوصف شي منها بالايقان
على تفسير المصنف حيث اعتبر كونه ازالة الشبهة بالاستدلال اقول
مراد الشريف العلامة من الضروري البديهي الذي لا تتطرق اليه شبهة
اصلا يشعر بذلك تمثيله بقوله الكل اعظم من الجزء **قوله** والاخرة تانيث
الاخر قال العلامة التفتازاني الاخر اسم فاعل من اخر بمعنى تاخر
وان لم يستعمل كما ان الاخر بفتح الخاء افعل التفضيل منه وهي صفة غالبة
على تلك الدار كالدنيا على هذه ولهذا قل ذكر الموصوف معهما مثل الدار
الاخرة والدار الدنيا وقد يجريان مجرى الاسماء ويترك موصوفهما
حتى كانهما من قبيل الصفات اقول يفهم من قوله ولهذا قل ذكر الموصوف

معهما

معهما ان قلة ذكر الموصوف لاجل الغلبة ومن ظاهر قوله وقد يجريان الى
اخره ان عدم ذكره مطلقا لاجل كونهما جارية مجرى الاسم لموضوعهما
وقوله ومنهم انه قد يعتبر انهما في الاصل صفتان غلبتا على موصوفهما
وهما الداران المذكوران وعند هذا الاعتبار يترك ذكر الموصوفين وقد
يذكران ولكن على قلة وندور وقد لا يعتبر كونهما صفتين في الاصل بل
يعتبرهما العقل كانهما لم يكونا صفتين في الاصل وعند هذا الاعتبار
لا يذكر الموصوفان معهما اصلا في صورة من الصور ويمكن ان يقال مراده
من قوله الاخير ترك موصوفهما لفظا وتقديرا وقال الشريف العلامة
الاخرة صفة غالبة على تلك الدار كالدنيا على هذه الدار ثم انهما مع كونهما
من الصفات الغالبة قد جريا مجرى الاسماء اذ قلما يذكر موصوفهما وفيه
مخالفة ما للنقل الاول فليتامل ثم يفهم من كلامهما ان كون الكلمة من
الاوصاف الغالبة لا ينافي ذكر الموصوف معها في بعض الاحوال لكن قال
الرضي معنى الغلبة تخصيص اللفظ ببعض ما وضع فلا يخرج عن مطلق الوصف
بل انما يخرج عن الوصف العام اي لا يطلق على كل ما وضع له بل يخرج الوصف
عن كونه وصفا اي يتبع الموصوف لفظا فلا يقال قيد ادهم انتهى وظاهر
هذا الكلام انه لا يذكر الموصوف مع الصفة الغالبة وقال الشريف
العلامة في حاشية الرضي والسر في ذلك ان خصوصية الموصوف صارت
بالغلبة داخلة في مفهوم الوصف مع ملاحظة اتصافه بمفهوم المشتق
منه فلا يصح اجراؤه على غيره ومحظا بهم ولا غلبة ايضا اذ يصير معنى
مثل قيد ادهم قيد هو قيد فيه دهمة وهذا نص في امتناع ذكر الموصوف
مع الصفة الغالبة فانظر الى اختلاف كلامي العلامة في الحاشيتين
قوله لحب الموقدان الى اخره قال العلامة التفتازاني في اصله حبب
بالضم اي صار محبوبا فادغم بالاسكان او بنقل الضمة وكلاهما رواية

فاللام للقسم ولربوت بعد لجريه مجرى فعل المدح يصفهما بالكرم لان المراد
الاضاءة بوقود نار القرى بقرينة المقام والاستعمال الشائع فيما بين العرب
والوقود ههنا بالضم واما بالفتح فاسم لما يوقد به وقال العلامة الطيبي
البيت لجرير وموسى وجوره ابنا وبما عطفان لقوله الموقدان روى
سيبويه بقلب الهمزة في الموقدان وموسى **قوله** فاجيب بقوله الى آخره
هذا ظاهر اذا فصل الموصول الاول عن المتقين واما اذا كان فصل الموصول
الثاني دون الاول فلا يناسب التوجيه الذي ذكره نحو الكلام ان يقال
الجملة في محل الرفع ان جعل احد الموصولين مفصولا عن المتقين واذا فصل
الموصول الاول كان التقدير ما بال المتقين خصوا بذلك فاجيب بقوله
الذين يؤمنون بالغيب الى آخر الايات قال صاحب الكشاف ان قوله
تعالى اولئك على هدى من ربهم في محل الرفع ان كان الذين يؤمنون بالغيب
مبتدا والا فلا محل لها وقال بعد ذلك فان قلت هل يجوز ان يجري
الموصول الاول على المتقين ويرفع الثاني بالابتداء واولئك خبره قلت
نعم على ان يجعل اختصاصهم بالهدى والفلاح تعريضا باهل الكتاب
الذين لم يؤمنوا ولا يخفى ما بين الكلامين من التناقض واجيب عنه
بان غرضه اولا ذكر الوجهين اللذين ذكرهما اهل المعاني وعولوا عليهما
واما هذا الوجه وهو ان يفصل الموصول الثاني عن المتقين دون
الاول فحكم بمجرد جوازه لكنه خال عن لطيفة الاستيناف وعدم لزوم
فك احد الموصولين عن الآخر وعلى هذا يمكن توجيه عبارة المصنف بانه
جوز اولا ان يكون كل واحد من الموصولين مفصولا عن المتقين لكنه اقتصر
اخرا على ان يكون الذين يؤمنون بالغيب مفصولا ليكون هذا الكلام
مستانفا ويتحقق عدم انفصال احد الموصولين عن الآخر **قوله**
وكانه نتيجة الاحكام الى آخره ايراده بعد ذكر الاستيناف يدل على ان الضمير

راجع

راجع اليه وفيه نظر فان الاستيناف هو كون الجملة جوابا للسوال ويمكن
ان يقال انه على التقدير الاول جواب سائل ايضا فكانه قيل ما نتيجة
الصفات السابقة وفائدتها للموصوفين بها وعلى هذا الكلام يعني الكلام
والا فاستيناف اما ان يجعل اولئك على هدى الاية جوابا للسوال عن نتيجة
الاوصاف المذكورة وفائدتها للموصوفين بها واما ان يكون جواب
سائل قال ما للموصوفين بهذه الصفات اختصوا بالهدى والاولى
ان يقال ان المراد من كونها مستانفة ان لا يكون لها محل من الاعراب
وعلى هذا التقدير يحتمل امرين احدهما ان تكون جوابا للسوال والاخر
ان لا تكون كذلك **قوله** ونظيره احسنت الى زيد الى آخره فان زيدا
في المثال المذكور نظير المتقين وصديقك نظير الذين يؤمنون في
الايتين وصديقك القديم حقيق بالاحسان نظير اولئك على هدى
من ربهم فان قيل فعلى هذا كان الجواب مشتملا على ما لا يفيد لان السوال
عن سبب اختصاصهم بالهدى فالجواب بان اولئك على هدى من ربهم
غير مفيد **قلت** حاصل ما ذكر ان اولئك الموصوفين مختصون بالهدى
والفلاح بسبب الصفات المذكورة التي اعطاهم الله تعالى دون غيرهم
وتوضيح المقام ان الاتصاف بالصفات المذكورة سبب عن كون الكتاب
هدى لهم لان هداهم بسبب نزول القرآن لكن الاتصاف سبب اختصاص
الهدى فاصل الهدى يحصل من الكتاب واختصاصه يحصل من الاتصاف
بالصفات المذكورة اي الايمان بالغيب وما يتلوه واعلم انه ليس المراد
من اختصاصهم بالهدى ان يكون الكتاب هدى لهم فقط دون غيرهم
لانه هدى للناس كما مر ولكن المراد انه نوع اختصاص بهم ليس لغيرهم
وهو اختصاصه بهم باعتبار الغاية وقد مر **قوله** فان اسم الاشارة
الى آخره قال الشريف العلامة وذلك ان اسماء الاشارة حقها ان

قوله وكونه الجملة نتيجة الاحكام
فيها الحصول للاستيناف جوابا
للسوال ٢م

يشار بها الى محسوس مشاهد او الى ما نزل منزلته في تميزه وظهوره ولما
كانت الصفات المجراة مميزة لهم جاعلة اياهم كانهم حاضرون مشاهدون
وضع اولئك موضع الضمير اشارة اليهم من حيث انهم موصوفون بها كانه
قيل اولئك المتميزون بتلك الصفات فيكون الكلام من ترتيب الحكم على
الاوصاف المناسبة فيكون مفيدا للعلية بخلاف الضمير فانه راجع الى
الذات وليس فيه ملاحظة لاوصافها انتهى اقول لك ان تقول
لم لا يجوز ان يكون الضمير راجعا الى الذين يؤمنون بالغيب الاية او الى
الذين يؤمنون بما انزل اليك الاية واذا كان راجعا الى احدهما كان
ملحوظا معه صلته فيكون فيه ملاحظة للاوصاف والجواب ان المراد
ههنا بيان حال المتقين لانهم الموصوفون بالامور المذكورة بعدها
صفاتهما ولا يخفى انه يمكن ان يكون راجعا الى الموصوف مع ملاحظة
الصفات لكن ليس فيه اي في الضمير اشعار باعتبار الصفات بخلاف
اسم الاشارة فان فيه اشعارا بذلك فتامل **قوله** وهو ابلغ من ان
يستانف باعادة الاسم وحده الى اخره يحتمل ان يراد باعادة الاسم
ما يعم اعادته بنفسه او بطريق الاضمار وقوله لما فيه من بيان المقتضي
وتلخيصه بيان الترجيح على الطريقين المذكورين اذ ليس فيهما بيان المقتضي
ولا تلخيصه على ما ذكر **قوله** ومعنى الاستعلاء في على هدى الى اخره كذا في
الكشاف وحق العبارة ان يقال فكلمة على في على هدى استعارة تبعية
باعتبار تمثيل تمسكهم بالهدى بحال من اعتلى الشيء وركبه في التمكن والاستقرار
وقال الشريف العلامة يريد ان كلمة على استعارة تبعية شبه تمسك
المتقين بالهدى باستعلاء الراكب على مركوبه في التمكن والاستقرار فاستعير
له الحرف الموضوع للاستعلاء وانما قال معنى الاستعلاء دون معنى على
لان الاستعارة في الحرف تقع اولا في متعلق معناه كالاستعلاء والظرفية

والابتدا

والابتدا اولا ثم تسري اليه بتبعيته كما حقق في موضعه ومن الناس من
زعم ان الاستعارة في على تمثيلية لكون كل واحد من طرفي التشبيه
حالة منتزعة من عدة امور ورد عليه بان انتزاع كل من طرفيه من
امور متعددة يستلزم تركيبه من امور متعددة ومن البين ان متعلق
معنى كلمة على وهو الاستعلاء معنى مفرد كالضرب ونظائره فلا يكون
مشبها به لو يكون معنى الاستعلاء مشبها به في هذا التشبيه فكيف
يسري التشبيه والاستعارة منه الى معنى الحرف والحاصل ان كون
كلمة على استعارة تبعية يستلزم كون الاستعلاء مشبها به وان تركب
الطرفين يستلزم ان لا يكون مشبها فلا يجتمعان واجيب عنه
بان انتزاع كل واحد من طرفيه من عدة امور لا يوجب تركيبه بل
يقتضي تعددا في ماخذه وهو مردود بان المشبه مثلا اذا كان
منتزعا من اشيا متعددة فاما ان ينتزع من كل واحد منها وهو
باطل فانه اذا اخذ كذلك من واحد منها كان اخذه مرة ثانية
من واحد اخر لغوا بل تحصيلا للحاصل واما ان ينتزع من كل واحد
منها بعض منه فيكون مركبا بالضرورة واما ان لا يكون لا هذا
ولا ذاك وهو ايضا باطل اذ لا معنى حينئذ لانتزاعه من تلك
الامور المتعددة وقال صاحب الحواشي بطلان القسم الثالث غير
مسلم لاحتمال ان يكون لامور متعددة وصف واحد انتزاعي من
غير ان يكون لهذا الوصف ابعاض يكون كل بعض منها منتزعا
من امر من هذه الامور ويقال فيما نحن فيه تشبيه الحالة البسيطة
الماخوذة من تمسك المتقين بالهدى وتشبثهم به وعدم تحولهم
عنه ومضيهم الى الهدى بالحالة البسيطة الماخوذة من استقرار
الراكب على المركوب وتشبثه به وعدم تحوله عنه ومضيه استعلاوه

عليه فاستعير لها الحرف الموضوع للاستعلا اقول فيه نظر فان نسبتهم
الى الهدى ممتنع من كل واحد من الامور الثلاثة المذكورة وهي تمسك
المتقين بالهدى الى اخره فيكون من القسم الاول لا من الثالث وكذا
الاستعلا ممتنع من كل واحد من الثلاثة الاخيرة **قوله** امتطى الجهل
وغوى الغرض من ايراد هذا المثال ازالة استبعاد تشبيه تمكنهم من
الهدى بحال من اعتلى الشيء وركبه فانهم شبهوا التمكن من الجهل في قولهم
امتطى الجهل بالحالة المذكورة فان جعل بمنزلة قولك ركب الجهل كان
استعارة بالكناية لانه شبه الجهل بالمطية في النفس ولم يصرح
بشيء من اركانه سوى المشبه وان جعل بمنزلة قولك اتخذ الجهل مطية
كان تشبيها لانه بمنزلة جعل الجهل كالمركب وايا ما كان فتشبيه
الجهل بالمطية وكذا التشبيه تمسك الجاهل بالجهل وتمكنه منه باستعلا
الراكب على المركوب مقصود وهو المراد بكونه مصرحا **قوله** لا يقادر قدره
اي لا تطلب مساواة قدره والغرض انه بالغ في الكمال الى الرتبة
القصوى **قوله** على لحم اي على لحم اي لحم الاستشهاد في تنكير اللحم
للتعظيم ويدل عليه ان خالد المذكور دفع الشان على القدر وانه اقسم
به وابو الطير اما ان يراد به خالد وهو الاظهر لوقوعها عليه واما
ان يريد بذلك النوع من الطير لانه لما استعظمها لوقوعها على خالد
استعظم اباها لانه اصلها واقسم به او الطير نفسها والاب مقحم
ولا زايدة في ابتداء القسم ولقد وقعت على لحم جواب القسم او لا رد للكلام
السابق اي ليس الامر كما زعمت وحق ابي الطير فكان جواب القسم ما دلت
عليه كلمة لا وكان لقد وقعت قسم اخر اي والله لقد وقعت على لحم والخطاب
للطير على طريقة الالتفات والمرتبة الواقعة اللازمة من ارتب بالمكان
اذا اقام به ولزمه **قوله** وقد ادغمت النون في الرا بغنة وبغير

غنة

غنة قال العلامة التفتازاني اما بحسب العربية فالامر كذلك واما
بحسب الرواية عن القرا ففي بعض الكتب كما ذكره المصنف وفي كثير منها
ان لا غنة مع الرا واللام **قوله** من الاثرتين الاثرة بفتح الهمزة
وفتح الثاء المثلثة والمراد من الاثرتين الاثرة بالهدى والاثرة بالفلاح
ومحصول ما ذكره ان تكرير اولئك للتنبيه على ان اتصافهم بالتقوى والايمان
بالغيب وسائر ما ذكر كما انه يقتضي الاثرة بالهدى يقتضي الاثرة بالفلاح
وانه اي التكرير افاد اختصاصهم بكل واحد منهما على حدة فيكون كل منهما
مميزا لهم عما عداهم ولولاه لربما فهم اختصاصهم بالمجموع فيكون هو المميز
لا كل واحد ومعنى قوله يقتضي كل واحد من الاثرتين انه يقتضي استيثارا
كل اي الانفراد بكل منهما فيكون قوله وان كلا منهما الى اخره عطف
تفسيري لقوله ان اتصافهم الى اخره **قوله** فان التسجيل بالغفلة
والتشبيه بالبهائم شيء واحد لان المراد من التشبيه بالبهائم انهم كهم
في الغفلة **قوله** وهم فصل الى اخره قال العلامة التفتازاني ذكر
لضمير الفصل ثلاث فوايد الاولى الدلالة على ان ما بعده خبر لا نعت لانه
انما يتوسط بين المبتدا والخبر لا بين الموصوف والصفة وبهذا
الاعتبار سمي ضمير الفصل الثاني تاكيد الحكم لما فيه من زيادة الربط
حتى قال الحكيم ابو نصر الفارابي ان معنى قولنا زيد هو العادل زيد
انت له عادلست وما قيل من انه لتاكيد المسند اليه لانه بمنزلة
زيد نفسه العادل ليس بشيء الثالث افادة قصر المسند على المسند اليه
بشهادة الاستعمال مثل ان الله هو الرزاق كنت انت الرقيب عليهم
ونحو ذلك وهذا انما يتم اذا ثبت القصر في مثل كان زيد هو افضل من
عمرو مما الخبر فيه نكرة والا فتعريف الخبر بلام الجنس يفيد قصره على
المبتدا وان لم يكن هناك ضمير فصل مثل زيد الامير وعمرو الشجاع وتعريف

المبتدا بلام الجنس يفيد قصره على الخبر وان كان مع ضمير الفصل كقولك
الكرم هو التقوى والحسب هو المال اي لا كرم الا التقوى ولا حسب
الا المال وقال صاحب الحواشي فيه نظر اذ لا نسلم تتميم الاستدلال
بثبوت القصر في مثل كان زيد هو افضل من عمرو بل يتم ثبوت القصر في
المثالين المذكورين على ان تكون اللام في الرزاق والرقيب للعهد الخارجي
دون الجنس فان التعريف بلام الجنس يفيد القصر كما اعترف به في قوله
والا فتعريف الخبر بلام الجنس يفيد قصره على المبتدا لا تعريفه بلام
العهد الخارجي اقول حاصل ما ذكره العلامة التفتازاني انه لا يثبت
كون ضمير الفصل مفيد الحصر الخبر على المبتدا الا اذا افاد القصر في
مثل كان زيد هو افضل من عمرو مما الخبر فيه نكرة ومحصول ما ذكره
المعترض انه اذا جعل اللام في الرزاق والرقيب مثلا للعهد الخارجي
وافاد الحصر ثبت كون ضمير الفصل للحصر وهذا لا يضر العلامة بل لا يفيد
غرض المعترض وهو افادة ضمير الفصل القصر على التقدير المذكور
اذ على تقدير ان يكون الخبر محلى بلام العهد كان الخبر وهو الفرد المعهود
مقصورا على زيد سواء كان ضمير الفصل او لا وزيد المنطلق اذا كان
اللام للعهد يفيد حصر المنطلق المعهود على زيد فلا يلزم من ثبوت حصر
الخبر على المبتدا في زيد هو المنطلق اذا كان اللام للعهد ان يكون ضمير
الفصل للحصر واما اذا كان الخبر نكرة مثل كان زيد هو افضل من عمرو
ففهم الحصر لم يكن الا باعتبار الضمير اذ ليس شيء يوجب حصر الخبر وهو
جنس الافضل في المثال المذكور على زيد الا ضمير الفصل **قوله** وتعريف
المفلحين الى قوله وخصوصياتهم وجه ظاهر فان اللام اشارة يعني
ان التعريف للعهد الخارجي او الحقيقة والجنس وليس للفظ خصوصياتهم
وجه ظاهر فان اللام اشارة الى ان حقيقة مدخولها معهود فقد واما

خصوصيات

خصوصيات المفلحين فان اراد اشخاصهم او تشخصاتهم فذلك غير معلوم
لكل واحد وان اراد بها معنى اخر فهو غير ظاهر وعبارة الكشاف ليس فيها
تعرض للخصوصيات الا ان يقال المراد من الخصوصيات التعدد واتصافهم
بالصفات الكاملة والاولى اسقاطها **قوله** الكاملون في الفلاح
لك ان تقول كمال الفلاح لمن لم يتدنس بالاثم وهو لا يفهم من الايات
السابقة اذ الايمان وغيره مما ذكر لا ينافي الاثم فان قيل التقوى تدل
على عدم الاثم لان التقوى هو التجنب عن كل ما يؤثم قلنا يفهم من كلامه
سابقا انه يمكن حمل المتقين على المتقين من الشرك كما قال بعد تفصيل
مراتب التقوى التي احدها التبري عن الشرك قد فسر قوله تعالى هدى
للمتقين على الاوجه الثلاثة الا ان يقال انه ناقل لكلام الغير ولم
يرض به ويمكن ان يقال والله اعلم ان المراد كمال الفلاح اذا لم يأتوا
بما يوجب العقاب على ما علم من النصوص الاخرى ولم يذكر ههنا للاهتمام
بمدح الصفات المذكورة او للايماء الى ان من اتصف بالصفات المذكورة
لم يفعل ما يستحق به العقاب فهو يدعي ان من اتصف بالصفات المذكورة
لا يفعل ما ذكرنا فتامل **قوله** لتباينهما في الغرض قال الشريف العلامة
لا يقال هما مسوقتان لبيان حال الكتاب وانه هدى لطائفة وليس
هدى لاضدادهم فهما على حد يحسن العطف بينهما لانا نقول قد عرفت
ان الثانية قد سيقت لبيان اصرار الكفار وان وجود الكتاب
وعدمه سواء عليهم واما كونه بحيث يحدثهم هدى فمفهوم تبعا لا قصدا
ولو كان مقصودا لم يحسن العطف لان الانتفاع به صفة كمالية يؤيده
ما سبق من لتفخيم شانه واعلاء مكانه بخلاف عدم الانتفاع اقول
توضيحه ان المقصود من قوله تعالى ان الذين كفروا بيان حال الكفار
ومما سبق بيان حال الكتاب ولئن سلمنا ان المقصود من الذين كفروا

حال الكتاب لم يحسن العطف ايضا لان الغرض الاصلي من الاول تعظيم
الكتاب ولا ريب فيه الثاني فان قلت يظهر مما ذكر انه لا بد في الجملتين
المعطوف احدهما على الاخرى من اتحاد الغرض الاصلي بينهما وحينئذ يشكل
بقوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم لتباين الغرض الاصلي
بينهما لان الغرض الاصلي من الجملة الاولى اظهار رفعة درجة المؤمنين
وفوزهم بالنعيم المقيم والغرض من الثانية تبيين خسارة الكافرين
وسوء حالهم بالخزي في دركات الجحيم فالجواب انه لا يجب الاتحاد لكن
يجب عدم تباين الغرضين وان المراد من تباين الغرضين ان لا مناسبة
بينهما تناسبا معتدا به وليس بين قوله تعالى ان الذين كفروا وبين
ما سبق ذلك التناسب اذ الغرض الاصلي من الجملة السابقة تعظيم
الكتاب ولا يحصل من الثانية ذلك الغرض بل الغرض ههنا سوء حال
الكفار وليس بينهما مناسبة يعتد بها تصحح العطف وان كانت المناسبة
بين الايتين حاصلة من وجه آخر توجب انتظامهما كما قال صاحب
المفتاح وهذا كما تكون في حديث فيقع في خاطرك بغتة حديث آخر
بينهما جامع لكنه غير ملتفت اليه لبعد مقامك عنه ويدعوك الى
ذكره داع فتورده منفصلا بخلاف قوله ان الابرار لفي نعيم وان الفجار
لفي جحيم فان بين الغرضين وهما الفوز بالجنة والدخول في النار تضاد
او هو من المناسبات المعتبرة كما قال اهل العربية الجامع بين الشيئين
قد يكون تضادا مما كالسواد والبياض او شبه تضاد كالسماء والارض
قوله لتخلفه عنها في خبر كان وقد زال بدخولها فتعين اعمال الحرف
لك ان تقول لعل التخلف المذكور لا لان الرفع مشروط بالتجرد بل
لان الفعل عامل قوي فيعمل عمله واما الحرف فلما كان ضعيف العمل
يجوز ان يكون الخبر باقيا على حاله لا يعمل فيه الحرف قضية للاستصحا

فاستدل الرضي على مذهب البصريين بان اقتضاء الحروف للجزئين على
السواء والاولى ان لا تعمل فيهما وللاسماء مشابهة قوية بالفعل
المتعدي وفيه ان الحروف المذكورة اقوى صلاحية للعمل بالنسبة
الى اسمائها لاتصالها بها ثم استدل على نصبها للاسم ورفعها للخبر
بان معناها يشبه معنى الفعل من وجه وكذا لفظها لفظه والمشابهة
قوية كما يجيء في بابها فاعطيت عمل الفعل في حال قوته وهو اذ التصرف
في معموله بتقديم النصب على الرفع وهذا ايضا بظاهره يخالف ما ذكره المص
من ان نصب الاسم ورفع الخبر ايذان بانه فرع في العمل دخيل فيه
لان ما ذكره الرضي يدل على قوة ان في العمل لقوة شبهها بالفعل وعملها
عمل الفعل عملا قويا وكلام المصنف يدل على ضعف عمله وكونه دخيلا فيه
ثم ان قوة المشابهة لا توجب ان تعمل عمل الفعل حال قوته فليتأمل
قوله والمراد به ناس لا عيانهم اي المصرون على الكفر فانهم اعلام مشهورون
بالكفر فهم معهودون تحمل عليهم اللفظ لشهرتهم واستقرارهم في الخواطر
قوله متناولا لمن صمم على الكفر وغيره الى اخره لا يكون اللفظ بطا
متناولا لكل فرد لانه للجنس وهو يتناول بظاهره جميع الافراد لان
التخصيص بالبعض ترجيح لا بد له من مرجح خارج وهو ههنا الخبر عنهم
بالاصرار واستوا الانذار وعدمه **قوله** وقال موسى الى اخره عبارته
تفيد انه من امثلة الشك لكن المناسب ان يجعل هذا مثال الانكار
لان فرعون كان منكرا النبوة موسى **قوله** انكار ما علم بالضرورة مجيء
الرسول به فيه نظر اذ يلزم ان من لم يصدق بشيء مما علم مجيء الرسول
به بالضرورة ولم ينكره بل كان شاكا لم يكن مؤمنا ولا كافرا فثبت
كالة بين الحالتين وليس كذلك قال صاحب المواقف الكفر خلاف الايما
فهو عندنا عدم تصديق الرسول في بعض ما علم مجيئه به ضرورة وقال

صاحب المقاصد الكفر عدم الايمان عما من شانه وهذا معنى عدم تصديق
النبي عليه السلام في بعض ما علم مجيه بالضرورة والظاهر ان كلام هذا
اعم من تكذيبه عليه السلام في شيء مما علم مجيه به على ما ذكره الامام
الغزالي ليشمل الكافر الخالي عن التصديق والتكذيب فظهر مما قلنا ان
تعريف الكفر ليس ما ذكره المصنف بل عدم التصديق على النحو المذكور
قوله واجيب عنه بان مقتضى التعلق وحدوثه لا يستلزم حدوث
الكلام اي استدعا سابقة مخبر عنه مقتضى التعلق اي تعلق المعنى
النفسي بالشيء المخبر عنه يقتضي السابقة اي سبق مخبر عنه فيكون
التعلق حادثا وحدوث التعلق لا يستلزم حدوث الكلام الذي هو
المعنى اعلم ان اقوى شبه المعتزلة على حدوث الكلام وجهان احدهما
الاخبار عن الاشيا بصيغة الماضي كانا ارسلنا نوحا يدل على تقدم
وقوع مخبر عنه على الحكم والاخبار عنه بالزمان وهذا يدل على حدوث
الكلام اذ الشيء المتاخر عن اخر بالزمان حادث واجاب عنه الامام
الغزالي في قواعد العقائد بانا نقول نحن بذات الله تعالى عن ارسال
نوح معنى العبارة عنه قبل ارساله انا نرسله وبعد ارساله انا
ارسلنا واللفظ يختلف باختلاف الاحوال والمعنى القائم بذاته
لا يختلف فان حقيقته انه خبر متعلق بمخبر ذلك الخبر وهو ارسال
نوح في الوقت المعلوم وذلك لا يختلف باختلاف الاحوال اقول هذا
يدل على ان الكلام القديم ليس معنى انا ارسلنا بعينه بل القديم اثبات
ارسال نوح في زمان مخصوص وهذا لا يتغير في ذاته وانما المتغير
صفات ذلك الزمان فقد كان مستقبلا قبل وقوعه وبعد وقوعه
صار ماضيا لكن معنى انا ارسلنا هو اثبات ارساله في الزمان الماضي
وكونه في الزمان الماضي امر حادث اذ لم يتصف به ثم اتصف وعلم منه

كلام

كلام الامام الغزالي ان هذا القدر لا يقدح في كون الكلام النفسي قديما
واما الثاني فهو ان الطلب عن المعدوم محال فلا بد ان يكون الطلب
طلبا عن الموجود فلا يكون في الازل طلب عن المكلفين فتكون معاني
الاوامر والنواهي حادثة بحدوث المامورين واجاب عنه في قواعد
العقائد بانه ليس من شرط الامر ان يكون المامور موجودا ولكن يجوز
ان يقوم الطلب بذاته قبل وجود المامور فاذا وجد المامور كان مامورا
بذلك الطلب بعينه من غير تجدد طالب واقتضاء اخر فكم من شخص ليس
له ولد ويقوم بذاته اقتضاء طلب العلم على تقدير وجوده فله ان يقدر
في نفسه ان يقول لولده اطلب العلم وكذا قاله صاحب المواقف واعترض عليه
الشريف العلامة بان ما يجده احدنا في باطنه هو العزم على الطلب
وتخيله وهو ممكن وليس بسفه اما نفس الطلب فلا شك في كونه سفها
بل قيل هو غير ممكن لان وجود الطلب بدون من يطلب منه محال انتهى
فعلى هذا يكون المعنى القديم ليس نفس الطلب بل شيء يتفرع عليه الطلب
كما قال الغزالي في انا ارسلنا ان المعنى القديم هو مجرد اثبات ارسال نوح
واما المعنى فامر حادث وههنا ابحاث يطول الكلام بذكرها واذا تقرر
ما قلنا ظهر لك ان قول المصنف انه يقتضي التعلق وحدوثه لا بواله وجه
ظاهر وغاية العناية ان يحمل على ما قاله الغزالي قوله نعت به كما نعت
بالمصادر قال الشريف العلامة كما يجري المصادر على من اتصل بها كذلك
سوا يجري على من اتصف بالاستوا اي يجعل وصفا له معنويا اما نعتا
نحويا كما في كلمة سوا في اربعة ايام سواء بالجر والمشهور هو النصب واما
غيره كما في هذه الاية فان سواء ههنا في موضع مستو اما خبر عما قبله ومسند
الى ما بعده كما يسند الفعل الى فاعله فيجب حينئذ توحيده واما خبر
عما بعده فيكون ترك تثنيته بجهة المصدرية كانه نبه على ذلك حيث

قال او لا مستو عليهم وثانيا سواء عليهم واختار بعضهم الوجه الثاني لانه
اسم غير صفة فالاصل فيه ان لا يعمل وايضا المقصود من الوصف بالمصادر
المبالغة في شان محلها كانها صارت عين ما قامت به فمعنى قولنا زيد
عدل انه عين العدل كانه تجسم منه فاذا اولت بمعنى اسم الفاعل كمستو مثلا
فات ذلك المقصود وكذلك اذا حملت على حذف المضاف اقول فيه نظر
اما اولا فلان لفظ سواء ههنا لا بد ان يكون مؤولا بالفاعل مثلا كما
قال سواء ههنا في موضع مستو لان سواء اذا كان محمولا على معناه الحقيقي
لا يكون حمله على الذين صحيحا فيكون كذبا والقرآن مبرأ عنه واما ثانيا
فلانا لا نسلم انه لو كان مؤولا باسم الفاعل تفوت المبالغة اذ المبالغة
تحصل بمجرد حمل المصدر عليه بحسب الظاهر وان كان مؤولا باسم الفاعل
لانه اوهم انه عين العدل وهذا يكفي في المبالغة كما لا يخفى على الفطن **قوله**
اذا اريد به تمام ما وضع له لان لفظ الفعل موضوع لحدث مقترن بالزمان
منسوب الى الفاعل فلا يصح جعله محكوما عليه اصلا وايضا المحكوم عليه
يجب ان يكون مستقلا بالملاحظة والنسبة الحاصلة في الفعل لا تكون
كذلك بل تكون آلة لملاحظة شيئين والفعل المشتمل عليها ايضا لا يكون
محكوما عليه وكذا لا يكون محكوما به للعلة المذكورة بل كونه محكوما به
باعتبار جزئه الذي هو المصدر قال الشريف العلامة في بعض كتبه ان
الفعل التام كضرب مثلا مشتمل على حدث كالضرب وعلى نسبة مخصوصة
بينه وبين فاعله وتلك النسبة ملحوظة بينهما على انها آلة لملاحظتهما
على قياس معنى الحرف وهذا المجموع اعني الحدث والنسبة الملحوظة بذلك
الاعتبار غير مستقل بالمفهومية فلا يصلح لان يحكم عليه بشيء ولا ان يحكم
به نعم جزؤه اعني الحدث وحده مأخوذ في مفهوم الفعل على انه مسند
الى فاعل خاص فصار الفعل باعتبار جزئه محكوما به واما باعتبار مجموع معناه

فيه نظر لجواز ان يكون المعنى على التشبيه وهو الاول منه

فلا يكون محكوما عليه ولا به اصلا **قوله** لما فيه من ايهام التجدد وانما قال
من ايهام التجدد لان قد لم يوهم ان الفعل انما يدل على التجدد بواسطة دلالته
على الزمان فهو يدل عليه اذا استعمل في معناه واما اذا كان الفعل مستعملا
بمعنى المصدر فلا ويمكن ان يقال ان الجملة الاستفهامية طلبية وكونه
الطلبية فعلية اولى وهذا وان كان ليس جملة طلبية وليس الاستفهام
على حقيقته لكن رعاية تماثلهما لا شك اولى **قوله** وحسن دخول الهمزة عليه
لتقرير معنى الاستواء وتاكيده هذا من زياداته على الكشاف وفيه اي في
الكشاف ان الهمزة وام مجردتان لمعنى الاستواء وقد انسلخ عنهما معنى
الاستفهام ومعنى الاستواء استواؤهما في علم المستفهم عنهما لانه قد
علم ان احد الامرين كائن اما الانذار واما عدمه ولكن لا بعينه فكلاهما
معلوم بعلم غير معين وهذا الكلام اشارة الى جواب سؤال مقدر
تقديره انه يلزم ههنا تكرار بلا فائدة اذ محصل الكلام ان الانذار
وعدم الانذار المستويين مستويان فيكون الخبر قيدا للمبتدا
وهو مردود والجواب بان الاستواء الذي هو قيد للمبتدا استواؤهما
في علم المستفهم عنهما واما الاستواء الذي هو خبر فهو الاستواء في عدم
النفع في نفس الامر وعلى هذا ظهر ان كلا من الاستواءين بمعنى آخر ووجه
قول المصنف لتاكيد معنى الاستواء انه لتاكيد مطلق الاستواء لا الاستواء
الخاص فظهر ان المصنف زاد على ما في الكشاف ما يوهم خلاف المقصود عند
التحقيق وحذف ما هو ادفع للاشكال فتامل قال العلامة التفتازاني
الجواب الذي ذكره هو ما نقل عن المصنف ان معناه ما استوى عليك فيه
حتى اشتغلت به مستو في عدم التاثير كانه سال زيد انذرهم ام لا فقيل
له ذلك ثم قال وقد يقال ان المستويين في صحة الوقوع مستويان في
عدم النفع لكن ما ذكرنا اليق بقولهم جردتا لمعنى الاستواء منسلخا عنهما

معنى الاستفهام لانه يجب ان يكون ذلك هو الاستوا الذي كان مع
الاستفهام وهو الاستوا في علم المستفهم اقول لا يخفى بعد التوجيه الاول
لانه قد رفع استفهاما وهو انه دعم اولا واعتبر الاستوا بالنسبة
الى علم ذلك المستفهم لكن الظاهر المتبادر غير ذلك فالوجه الثاني اولى
وهو الذي ارتضاه الشريف العلامة ويمكن ان يقال معنى آ لا انذار
وعدمه المستويين بالنظر الى علمك في عدم الافادة مستويان في
عدم الفائدة نظرا الى الواقع ولا حاجة الى اعتبار الاستفهام وقال
الرضي عند النحاة ان قولك سوا عليك اقمت ام قعدت جملتان في
تقدير مفردين معطوفين احدهما على الاخرى بواو العطف اي سواء
على قيامك وقعودك فقيامك مبتدا وقعودك عطف عليه وسواء
خبر متقدم اقول غرضهم ان قولك اقمت ام قعدت جملتان في تقدير
مفردين لا مجموع قولك سوا عليك اقمت ام قعدت اذ ليس الامر كذلك
فهو مسامحة في العبارة وبيانهم يدل على ذلك وقد صرح بذلك ابو علي
على ما نقله عنه الرضي حيث قال قال ابو علي انما جعل الفعلان مع
الحرفين في تاويل اسمين بينهما واو العطف لان ما بعد همزة الاستفهام
وما بعد ام كليهما مستويان في علم المستفهم **قوله** اغفر لنا ايتها
العصابة اي مختصا هذه العصابة بالمغفرة لهم كما قال الرضي في نحو انا
اكرم الضيف ايها الرجل اي مختصا من بين الرجال باكرام الضيف
والغرض منه ومن امثاله بيان اختصاص مدلول ذلك الضمير من بين
امثاله بما نسب اليه ومجموع ايها الرجل في باب الاختصاص في محل النصب
لوقوعه موقع الحال **قوله** وهو لحن قال العلامة الطيبي فان قلت هذا
طعن فيما هو من القراآت السبعة المتواترة وهو كفر قلت ليس بكفر لان المتواتر
ما نقل بين دفتي مصحف الامام وهذا من قبيل الاداء نحو المد والامالة

العلامة

ثم

ثم ان من قلب الهمزة الفا اشبع الالف اشباعا زائدا على مقدار الالف
المعتاد ليكون الاشباع الفاصلا بين الساكنين وهما الالف المقلوبة
والنون وقيل طريق التخفيف ليس بخطا وانشد للفرزدق ولا هناك المرتع
اي هناك وقال حسان سالت هذيل رسول الله فاحشة ضلت هذيل بما سالت
ولم تصب وكذا ثبت مثله في كلام الفصحا ونقل عمن ثبت عصمته عن الغلط
يجب القبول واما القراء اعدل من النحاة فوجب المصير الى قولهم **قوله**
جملة مفسرة فلا يرد ان عطف البيان في المفردات فيكون بينه
وبين ما قبله كمال الاتصال **قوله** فيجتمع الضدان لان الايمان بعدم
الايمان فرع عدم الايمان والتكليف بالايمان بعدم الايمان مستلزم
للتكليف بعدم الايمان فيجتمع التكليف بالايمان وبعدمه **قوله** والحق
ان التكليف بالممتنع لذاته الى آخره محصل الكلام المذكور انه يعلم من الاية
وقوع تكليف الكافر بما يمتنع وقوعه في نفس الامر لغيره وبالجمع بين
الضدين الذي هو الممتنع للذات وليس في قوله والحق ان التكليف بالممتنع
لذاته الى آخره تعرض الى دفع ذلك بل فيه مجرد ادعاء عدم وقوع التكليف
بالممتنع لذاته وتفصيل الكلام على ما في المواقف ان للمحال ثلاث مراتب
ادناها ان يمتنع الفعل لعلم الله تعالى بعدم وقوعه فانه يجوز التكليف
به بل هو واقع واوسطها ان لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة فخص
بجوزه وان لم يقع بالاستقرا واقصاها ان يمتنع بالذات كجمع الضدين
وهو ايضا لم يقع بالاستقرا وان اختلف في جوازه والجواب عن الشبهة
وهي وقوع التكليف بالضدين الذي هو التكليف بالممتنع الذاتي ان يقال
انه يمكن ان يكون الذين اخبر الله عنهم بعدم ايمانهم غير عالمين بنزول
هذه الاية او غير عالمين بانهم المراد من الاية فلم يكونوا مكلفين
بالايمان بعدم الايمان وههنا جواب آخر يظهر بالتامل واجاب صاحب

الحواشي بانه انما ثبت التكليف بالجمع بين الضدين لو ثبت امران احدهما
ان يتعين كون اللام في الذين كفروا للعهد الخارجي والثاني ان يتعين
كون اللام في تكليفهم بالايمان بعد نزول هذه الاية وكلاهما غير محقق
اقول فيه نظر لان المكلف في الشرع هو البالغ العاقل فما دام الشخص متصفا
بهاتين الصفتين كان مكلفا فلا وجه لجعل الكافرين بعد نزول الاية
غير مكلفين الا ان يقال المراد يحتمل انهم ما كانوا مكلفين بالايمان بعدم
الايمان بعد نزول الاية لما ذكرنا **قوله** والاخبار بوقوع الشيء الى اخره
يعني ان اخبار الله تعالى عن وقوع الشيء وعدمه لا يجعله واجبا بالذات
او ممتنعا بالذات حتى يكون خارجا عن تحت القدرة نعم يصير واجبا بالغير
او ممتنعا به فانه اذا اخبر الله تعالى عن وقوع ما يفعله كان واجب
الوقوع لاخبار الله تعالى لا لذاته واذا اخبر عن عدمه صار ممتنعا
لاخبار الله تعالى عن عدم وقوعه وفائدة هذا الكلام دفع سوال هو
ان التكليف بالممتنع لذاته واقع لان الله تعالى امر بالايمان من اخبر بانه
لا يومن ابدا وخلاف خبره ممتنع بالذات والجواب ان الاخبار بعدم وقوع
شيء لا ينفي الامكان الذاتي ولا يجعل الشيء ممتنعا بالذات حتى يخرجه عن تحت
القدرة كما ان الاخبار عن وقوعه لا يجعله واجبا بالذات وقد ظهر انه
لم يلتفت الى دفع السوال عن وقوع التكليف بالجمع بين الضدين فانه ممتنع
بالذات **قوله** وبيان ما يقتضيه اي بيان شيء يقتضي ذلك الشيء الحكم
المذكور وهو استواء الانذار وعدمه **قوله** تعليل للحكم السابق اي
للاستواء المذكور فانه معلول للختم فيكون الختم علة لاستواء الانذار
وعدمه في عدم التاثير وهو علة لعدم الايمان **قوله** الختم الكتم الظاهر
ان الختم في الاصل ليس الكتم بعينه وانما هو سبب له اي للكتم ولقد احسن
صاحب الكشاف حيث قال الختم والكتم اخوان لان في الاستيثاق من الشيء

بضرب

بضرب الخاتم عليه وتغطيته لئلا يتوصل اليه ولا يطلع عليه وقوله اخوان
اي بينهما قوة العلاقة كما قال الشريف العلامة ان معنى الاخوة ههنا
انهما متشاركان في العين واللام ومتناسبان في المعنى كما بينه بقوله
لان في الاستيثاق الى اخره فعلى ما ذكره المصنف كان تسمية الاستيثاق
المذكور بالختم مجازا مرسلا من باب تسمية الشيء باسم ما ترتب عليه **قوله**
سمي به الاستيثاق من الشيء الى اخره قد قلنا ان الظاهر ان معنى الختم
في الاصل ليس الكتم بل الختم على ما علم من الكشاف الاستيثاق من الشيء بضرب
الخاتم عليه وهذا مخالف لقوله سمي به اي بالختم الاستيثاق من الشيء بضرب الخاتم
عليه لانه كتم له ثم انه على ما يدل عليه كلام الصحاح من قوله ختمت الشيء فهو مختوم
ليس الختم الاستيثاق في اصل الوضع اذ الاستيثاق يتعدى بمن كما يظهر من
كلامهم بل صرح الراغب بانه يجوز فيه واعلم ان الظاهر ان المراد من قوله
الاستيثاق من الشيء بضرب الخاتم عليه هو ضرب الخاتم على الشيء بدليل الاستيثاق
يدل على ذلك قول الشريف العلامة حاصل ما ذكره صاحب الكشاف
في الاستعارة ههنا ان لفظ الختم استعير من ضرب الخاتم على نحو الاواني
لاحداث هيئة في القلب والسمع مانعة عن خلوص الحق اليهما كما يمنع نفس
الخاتم تلك الظروف من نفوذ ما هو بصدد الانصباب فيها وعلى هذا فالظاهر
ان يقال الختم ضرب الخاتم على الشيء للاستيثاق كما لا يخفى **قوله** والبلوغ
آخره الى اخره عطف على الاستيثاق اي يسمى بالختم الاستيثاق ويسمى به
البلوغ آخر الشيء ايضا وتوضيحه ما قاله ان البلوغ الى آخر الشيء يكون لاحرازه
فان الحافظ يجعل واحدا واحدا من الاشيا التي يريد حفظها في مكان الحفظ
حتى يبلغ آخرها **قوله** فيشارك البلوغ الختم في كون كل منهما للاحراز
فسمي الاول بالثاني استعارة **قوله** وانما المراد بهما ان يحدث الى اخره
ان قيل اذا كان المراد احداث الهيئة المذكورة كان الانسب ان يكون لفظة

في مكان على لتقييد سريان الهيئة في بواطن قلوبهم وانجاعهم قلنا في
اختيار لفظة على اشارة الى ان احوال الهيئة في ظواهر قلوبهم بكيفي في
عدم الانتفاع بالانذار **قوله** بسبب غيهم وانهماكهم الى اخره تبع في هذا
صاحب الكشاف وهو يناسب مذهب الاعتزال ولكن عند اهل السنة لا حاجة
الى هذا التقييد فان الله تعالى هو الفاعل لما يشاء فلعله تعالى ختم على
قلوبهم قبل الانهماك في التقليد والاعراض عن النظر الصحيح بل الانهماك
والاعراض بسبب الختم السابق ولكن قوله تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم ولما
يؤيد ما قاله المصنف ظاهرا فليتامل **قوله** واسماعهم تعاف استماعه
لا يخفى ان كراهة استماع الحق ليس للاسماع بل للقلوب القاسية وشان
حاسة السمع استماع الكلام واما الكراهة فهي للقلب القاسي وكذا نقول ان
اجلاء الايات ليس لابصار المستبصرين بل لقلوبهم وليس لابصارهم الا ادراك
المبصرات ولا فرق في نفس الادراك البصري من نفس المستبصر وغيره فلا
يظهر معنى الختم على الاسماع ولا معنى الغشاوة على الابصار على ما ذكره وان
يقال ان للابصار والاسماع تاثيرا في القلب فانه اذا ابصر الرائي شيئا
يحصل منه اثر في القلب وكذا اذا استمع فيكون المراد بالختم والتغشية ان
الله تعالى خلق هيئة في الاسماع والابصار تمنع تاثير ما حصل منه في القلب
وما قاله الشريف العلامة ان مج الاسماع للحق ونبوها عن الاصغاء اليه
وكراهتها لاستماعه يدل على عدم نفوذه فيها لاجل هيئة حادثة فيها مانعة
من النفوذ مؤيد من وجه لما ذكرنا **قوله** فصار كانها مستوثق منها بالختم
الى اخره لما جعل الختم بمعنى الكتم وجب عليه بيان مناسبة احوال الهيئة
المذكورة مع الكتم الذي هو المعنى الحقيقي للختم لكن قوله فكانها مستوثق منها
بالختم يفيد مناسبة الاحوال للاستيثاق ويمكن ان يقال الختم وان
كان في الاصل بمعنى الكتم لكنه استعمل بمعنى الاستيثاق المذكور واشتهر

فيه فيكفي في التجوز المناسبة معه **قوله** وسماها على الاستعارة اي سمى
احوال الهيئة التي عرضتهم على استحباب الكفر المانعة من دخول الايمان
في قلوبهم ختما بسبب تشبيه الاول بالثاني ووجه التشبيه المنع من
التصرف فكما ان الختم على الشيء مانع عن تصرف الغير فيه كذلك الهيئة
المذكورة مانعة من تصرف الغير وهو الانذار الذي شانه ان يحصل به
الايمان في القلب فعلى هذا يكون ختم استعارة تبعية تصريحية **قوله**
او مثل حال قلوبهم قال الشريف العلامة محصول ما ذكره اي صاحب الكشاف
ان يشبه حال قلوبهم واسماعهم وابصارهم مع الهيئة الحادثة المانعة من
الانتفاع بها في الاغراض الدينية التي خلقت تلك الالات لاجلها بحال
الاشياء المعدة للانتفاع بها في مصالح مهمة مع المنع عن ذلك بالختم
والتغطية ثم يستعار للمشبه اللفظ الدال على المشبه به فيكون كل
واحد من طرفي التشبيه مركبا من عدة امور والجامع عدم الانتفاع بما
اعد له بسبب عروض مانع يمكن فيه كالمانع الاصلي وهو امر عقلي منتزع
من تلك العدة فيكون تلك الاستعارة تمثيلية فان قيل اذا استعير
اللفظ من حالة مركبة لاخرى مثلها وجب ان يكون ذلك اللفظ مركبا
قطعا اذ لا يراد بالمعنى المركب ههنا ما له اجزاء في نفسه بل ما دل عليه
بلفظ مركب وعلى هذا كيف يمكن حمل الاية على التمثيل وليس فيها لفظ مركب
مستعار من المشبه به للمشبه بل هناك لفظان مفردان صالحان للاستعارة
فقط قلنا اذا حمل ما نحن فيه على الاستعارة التمثيلية كان المستعار لفظا
مركبا بعضه ملفوظ وبعضه منوي في الارادة وسنطلعك على ملاحظة
المعاني قصدا اما بالفاظ مذكورة او مقدرة في نظم الكلام او منوية بلا
ذكر ولا تقدير فيه وانما صرح بالختم وحده وبالغشاوة وحدها لانهما
الاصل في تلك الحالة فيلاحظ ما في الاجزاء بالفاظ اذ لا بد في التركيب

من ملاحظات تصديقية متعلقة بتلك الاجزاء والاسبيل الى ذلك الا بتخييل
الفاظ ازائها كما يقتضيه جريان العادة ومن فوائد هذه الطريقة
جواز الحمل على كل من الاستعارة والتمثيل فعلى الاول يكون التجوز في لفظي
الختم وغشاوة وعلى الثاني لا تجوز فيهما بل في المجموع المركب منهما ومن المنوي
معهما اقول الاستعارة التمثيلية الالفاظ الموضوعة للمشبه به وهو
حال الاشياء المعدة للانتفاع بها في مصالح مهمة مع المنع من ذلك بالختم
والتغطية اذا اريد بها اي بتلك الالفاظ المشبه اي حال القلوب على
الوجه المذكور لا يخفى ما فيه من التكلف وعدم الفهم من الكلام ثم انه لابد
ان يكون الختم المذكور في الكلام خارجا عن الحقيقي اذ لا معنى للختم الحقيقي
بالنسبة الى القلب كما افاد صاحب الكشاف في اول الكلام فكيف يصح ما قيل
من انه لا تجوز في الختم على الوجه الثاني والظاهر من عبارة المصنف ان القلوب
اشارة الى الاستعارة بالكناية والختم والتغشية استعارة تمثيلية
هذا ما اختاره بعضهم في توجيه عبارة الكشاف **قوله** وبالاغفال
الظاهر ان الاغفال جعل الشخص غافلا عن ذكر الله تعالى غير ملتفت الى
جانبه وهذا غير احداث الهيئة المذكورة وغير مستلزم له عقلا
وان كان لازما له فتامل واعلم انه لا حاجة الى ان يقال ان الاغفال
بمعنى احداث الهيئة المذكورة بل يمكن حمله على المعنى الحقيقي الذي هو
جعل الشخص غافلا **قوله** واضطربت المعتزلة فيه الى اخره قال صاحب الكشاف
فلم اسند الختم الى الله تعالى واسناده اليه يدل على المنع من قبول الحق وهو
قبيح والله تعالى متعال عن القبيح علوا كبيرا قال الشريف العلامة هذا
السؤال مبني على قاعدة الاعتزال اذ لو كان الختم مستعارا لاحداث الهيئة
او تمثيلا لحالة مشتملة عليها لم يجز اسناده الى الله تعالى اذ يلزم منه على
التقديرين ان يكون سبحانه مانعا من قبول الحق بختم القلوب ومن التواصل

بختم

بختم الاسماع وكلاهما قبيح يمتنع صدوره عنه بدليل عقلي هو انه تعالى مستغن
عن القبيح وعالم بقبحه وغناه عنه فيمتنع صدوره عنه لحكمته لا لخروجه
عن قدرته وبدلائل سمعية نطق بها التنزيل فان نفي الظلم عنه ليس الا
لقبحه فيعم القبائح كلها ومن المعلوم انه اذا لم يكن آمرا بالفحشاء لم يكن
فاعلا لها واما على قاعدة اهل الحق فلا قبيح بالنسبة اليه تعالى بل الافعال
كلها بالقياس اليه تعالى على السواء ولا يتصور في افعاله ظلم لان الكل منه
فله ان يتصرف في الاشياء كما يشاء وانما يوصف بالقبح والظلم ونظائرهما
افعال العباد باعتبار كسبهم وقيامها بهم لا باعتبار ايجادها كما حقق
في الكتب الكلامية اقول يمكن ايراد دليل اخر على قبح الختم على القلوب على
مقتضى مذهبهم وهو ان التكليف والتعذيب بالمخالفة والعصيان بعد
الطبع على القلوب والختم عليها قبيح ولا شك ان الذين ختم على قلوبهم
مكلفون فلزم ان يكون الطبع والختم قبيحين فلا بد ان يأولوا نسبة الختم
والطبع اليه تعالى فلذا ذكروا وجوها من التأويل **قوله** الاول ان
القوم لما اعرضوا عن الحق الى اخره قال صاحب الكشاف اما اسناد الختم
الى الله تعالى فلينبه على ان هذه الصفة في فرط تمكنها وثبات قدمها
كالشيء الخلقي قال الشريف العلامة اسناد الختم الى الله تعالى كناية
عن فرط تمكن هذه الهيئة اي الهيئة الحادثة المانعة وثبات رسوخها
في قلوبهم واسماعهم فان كونها كذلك يستلزم كونها مخلوقة لله تعالى صادرة
عنه فذكر اللازم ليتصور وينتقل الى الملزوم الذي هو المقصود فيصدق
به الا تراهم يقولون فلان مجبول على كذا ولا يعنون به تحقق خلقه
عليه بل ثباته وتمكنه فيه ولما لم يمكن ارادة الحقيقة في اسناد الختم الى
الله تعالى على مذهب المعتزلة وجب ان يعد مجازا متفرعا على الكناية
فقد ذكر في قوله تعالى لا ينظر اليهم ان اصله فيمن يجوز عليه النظر كناية ثم

جاء فيمن لا يجوز عليه مجرد المعنى الاحسان مجازا عما وقع عليه كناية عنه فيمن
يجوز عليه فظهر مما قررناه هنا انه اذا امكن المعنى الاصلي كان كناية
واذا لم يمكن كان مجازا مبنيا على تلك الكناية اقول فيه نظر فانه اذا لم
يمكن ارادة المعنى الحقيقي هيهنا على ما ذكره كان مجازا ولا يكون مجازا متفرعا
على الكناية واما الاستشهاد الذي ذكره فلا يفيد كونه متفرعا عليها
وانما يفيد ان قوله تعالى لا ينظر اليهم مجاز عن معنى هو الاحسان يكون
استعمال اللفظ المذكور فيه في صورة من يجوز النظر عليه كناية ثم نقول
فان قلت ان اراد ان رسوخ هذه الهيئة في قلوبهم يستلزم كونها
مخلوقة سبحانه تعالى في نفس الامر وفي الخارج فلزومه عند المعتزلة غير
ظاهر اذ يجوز ان يكون ثبات الشيء ورسوخه صادرا عن العبد عندهم لا بد
لنفي ذلك من بيان وان اراد انه يستلزمه في الذهن فليس كذلك قلت
المراد انه مستلزم له في الذهن والمراد من الاستلزام عند اهل العربية
اعم من ان يكون لذات الملزوم او بسبب القرائن والحاصل انه يمكن ان ينتقل
من رسوخ الشيء الى كونه مخلوقا سبحانه تعالى بانضمام القرائن اليه هذا هو
المراد من الاستلزام او نقول اللزوم الجزئي معتبر عند اهل العربية
ثم ان الانتقال يكون من الملزوم الى اللازم لا من اللازم الى الملزوم
الا اذا كان اللازم ملزوما ايضا فلو ادعي ان كون الشيء مخلوقا سبحانه تعالى
مستلزم لكونه راسخا ثابتا فهو في حيز المنع ولئن سلم بناء على ما ذكرنا
لزم حينئذ ان حق العبارة ان يقال ان كون الصفة التي هي الهيئة الحاصلة
المانعة ثابتة راسخة وكونها مخلوقة سبحانه تعالى متلازمان فذكر احد
المتلازمين لينتقل الى الآخر والظاهر ان يقال في هذا المقام بالنظر
الى مذهب صاحب الكشاف في هذا التوجيه انه لما جعل الختم مجازا عن
احداث الهيئة المذكورة يصح نسبة الختم اليه تعالى عنده فكان الاسناد

اليه

اليه مجازا عقليا لانه اسناد الى غير ملابس له في الحقيقة وكان ذلك
الاسناد يتاول بجرايهم وهو كونه تعالى موجد المحل تلك الهيئة فكان
سببا بعيدا لها او باعتبار ان ترك اللطف عليهم صار سببا لذلك
قوله الثاني ان المراد تمثيل حال قلوبهم الى آخره حاصل هذا الوجه على
ما ذكره الشريف العلامة ان يشبه حال قلوبهم بما كانت عليه من التجافي
والنبو عن الحق بحال قلوب محققة ختم الله عليها كقلوب البهائم او بحال
قلوب مقدرة ختم الله تعالى عليها ثم تستعار الجملة اعني ختم الله على
قلوبهم كما هي ماخوذة بتمامها المشتملة على اسنادها للمشبه به
للمشبه اما على سبيل التمثيل الحقيقي او التخييلي فيكون المسند الى الله
تعالى اسنادا حقيقيا ختم تلك القلوب المحققة او المقدرة لا ختم
قلوب الكفار ولان الاسناد الى الله تعالى داخل في المشبه به فلا مدخل
له في تجافي قلوبهم ونبوهم كما لا مدخل للمتردد الذي خاطبه بقوله
اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى في تقديم الرجل وتاخيرها اذ كل منهما
داخل في المشبه به اقول يرد عليه ان المشبه به يكون المعنى الحقيقي فيكون
الختم بالمعنى الحقيقي فيجب ان يكون تمثيل حال قلوب الكفار بحال قلوب
مختوم عليها حقيقة وقلوب البهائم ليست كذلك فانحصر الامر في ان
يكون تشبيهها بحال قلوب مقدرة مختوم عليها حقيقة الا ان يقال
ان لفظ الختم في المشبه به مجاز فيكون التمثيل استعارة من المجاز
وههنا كلام وهو انه ان اراد ان ختم الله على قلوبهم تمثيلا ان يكون له
معنى حقيقي هو الختم حقيقة على قلوب محققة او مقدرة فيجب ان يكون
ضمير قلوبهم على حاله الاصلي غير راجع الى الكفار ولان الاستعارة وقعت
في الجملة من حيث هي بتمامها وان اراد ان اللفظ المستعار هو الجملة
المذكورة من غير اعتبار الضمير المذكور كما دل عليه قوله اعني ختم الله على

قلوب ولا يخفي ما فيه لان المشبه ليس الختم على قلوب مطلقا بل على قلوب
محققة او مقدرة على النحو المذكور فتامل ولعمري ان امثال هذا التوجيه
دال على خطا المعتزلة وبعدهم عن الصواب **قوله** ونظيره سال به الوادي
اذا هلك وطارت به العنقا اذا طالت غيبته الغرض من التنظير
انه كما ليس في هذين النظيرين سيلان الوادي بالشيء الهالك ولا
طيران العنقا بالشيء الغائب كذلك ليس ههنا ختم ولا تغشية وهما
تمثيلان لانه استعير مجموع جملة سال به الوادي بمعنى هلك وكذا مجموع
طارت به العنقا لجملة طالت غيبته من غير تجوز وتصرف في مفرد من
مفرداته والعنقا قال الدميري في حياة الحيوان عنقا مغرب من الالفاظ
الدالة على غير معنى اي ليس لها معنى محقق وقال القزويني انها اعظم
الطير جثة تخطف الفيل كان في قديم الزمان فتاذي منه الناس
فدعا حنظلة النبي فذهب الله به الى بعض جزائر البحر المحيط تحت خط
الاستوا وقال ابو البقا اهل الرس كان بارضهم جبل صاعد في السما
قدر ميل وكان به طيور كثيرة وكانت العنقا وهي عظيمة الخلق لها
وجه انسان وفيها من كل حيوان شبه من احسن الطير صورة فجاءت
في بعض السنين واعوزها الطير فذهبت بصبي ثم بجارية فشكوا ذلك
الى نبيهم حنظلة عليه السلام فدعا عليها فاحترقت وحنظلة بن صفوان
في زمن الفترة بين عيسى ومحمد عليهما السلام الى هنا كلام الدميري
وانما سميت مغرب لانها تغرب كل ما اخذته اي تبعده وحذفت التا
من مغرب نظرا الى المعنى وقال الليث انها اسم ملك فالتانيث عنده
باعتبار اللفظ **قوله** الثالث ان ذلك في الحقيقة فعل الشيطان
الى اخره حاصله ان في الكلام مجازا عقليا من قبيل اسناد الفعل الى
المسبب وتحقيقه ان للفعل ملابسات شتى يلابس الفاعل والمفعول

والزمان

والزمان والمكان وغيرها فاسناده الى الفاعل حقيقة والى غيره مجاز
وههنا بحث وهو ان اسناد الفعل الى غير الفاعل يوجب الكذب فان
معنى انبت الربيع البقل ان الانبات فعل الربيع وليس كذلك ولذا اختلفوا
في توجيهه قال صاحب المواقف في شرح مختصر الاصول اعلم انهم اختلفوا
في انبت الربيع البقل لعدم كون الربيع هو الفاعل حقيقة فلا بد من التاويل
اما في اللفظ او المعنى والا لكان كذبا والتاويل في اللفظ اما في الانبات
او في الربيع او في التركيب فهذه احتمالات اربعة الاول التاويل
في المعنى وهو انه اورد ليتصور وينتقل الذهن منه الى انبات الله تعالى
به فيصدق به وهو قول الامام الرازي ان المجاز عقلي اقول فيه نظر
لانه اذا كان التاويل في المعنى لا في اللفظ تكون الالفاظ باقية
على معانيها الاصلية فيبقى الكذب بحاله وكون المقصود بالذات الانتقال
الى انبات الله تعالى لا يرفع كذب اصل المعنى قال الثاني ان التاويل
في انبت وهو للتسبب العادي وان كان وضعه للتسبب الحقيقي وهو قول
المصنف اي ابن الحاجب الثالث التاويل في الربيع فانه يتصور بصورة
فاعل حقيقي فاسند اليه ما يسند الى الفاعل الحقيقي وهو قول السكاكي
اقول هذا ايضا لا يرفع الكذب ومجرد الادعاء المذكور لا يفيد الصحة
في نفس الامر قال الرابع ان التاويل في التركيب وهو ان كل هيئة تركيبية
وضعت بازاء تاليف معنوي وهذا اذا وضعت للملابسة الفاعلية
فاذا استعملت في الملابسة الظرفية او نحوها كان مجازا او ذلك نحو صام
نهاره وقام ليله وهذا مختار عبد القاهر والحق انها تصرفات عقلية
لا تجوز فيها والحكم فيها بالنظر الى قصد المتكلم اقول للقائل ان يقول
لا خفاء في ان المراد من انبت الربيع ان الربيع انبت لا انبات فان اريد
التسبب الحقيقي كان الكذب باقيا وان اريد التسبب العادي صار الى

الوجه الثاني فلا فائدة في التجوز في التركيب مع انه يلزم على ما ذكر كون
الربيع في هذا التركيب ظرفا للانبات ولا وجه له فدفع الكذب اما
بان يكون المراد بانبت غير التسبب الحقيقي وهو الوجه الثاني المذكور او
يكون المراد من الربيع غير ما هو موضوع له او يكون المراد من مجموع الجملة المذكورة
جملة اخرى وهي انبت الله واما اذا لم يكن المراد واحدا من هذه الثلاثة
لزم الكذب واعلم ان العلامة التفتازاني قال فيما علقه على شرح المختصر
انه لا خفاء في ان مدلول اسناد الفعل الى الشيء هو قيامه به وثبوته له بحيث
يتصف به وهذا لا يصح ظاهرا فيما اسند الى غير ما هو له من المصدر والزمان
والمكان نحو جد جده وانبت الربيع وجرى النهر ونحو ذلك فلا بد من صرفه
عن ظاهره والتاويل اما في المعنى او في اللفظ واللفظ اما المسند او المسند
اليه او الهيئة التركيبية الدالة على الاسناد والاول انه لا مجاز فيه
بحسب الوضع بل بحسب العقل حيث اسند الفعل الى غير ما يقتضي العقل
اسناده اليه وهو قول الشيخ عبد القاهر والامام الرازي وجميع العلما
علما البيان الثاني ان المسند مجاز عن المعنى الذي يصح اسناده الى المسند
اليه المذكور وهو قول المصنف الثالث ان المسند اليه استعارة بالكناية
عما لا يصح الاسناد اليه حقيقة واسناد الانبات قرينة لهذه الاستعارة
وهو قول السكاكي الرابع انه لا مجاز في شيء من المفردات بل شبه التلبس الغير
الفاعلي بالتلبس الفاعلي فاستعمل فيه اللفظ الموضوع لافادة التلبس الفاعلي
فيكون استعارة تمثيلية كما في اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى فهذا
ليس قولا لعبد القاهر ولا لغيره من علما البيان لكنه ليس ببعيد اقول
على ما ذكره عبد القاهر وجميع علما البيان لا يندفع الاشكال وهو الكذب
الذي هو عدم كون الحكم مطابقا للواقع وكذا قول السكاكي فالمعتبر من الاقوال
المذكورة هو قول ابن الحاجب والقول الرابع وان لم يقل به احد فتامل في هذا

المقام

المقام الذي اختلفت فيه ارا الاعلام **قوله** الرابع الى اخره قال
الشريف العلامة الرابع ان ختم القلوب عبارة عن ترك القسر على الالجاء
الى الايمان فيجوز اسناده الى الله تعالى حقيقة فمعنى ختم الله على قلوبهم
انه لم يقسرهم عليه ولبني هذا المعنى اعني ترك القسر مقصودا في نفسه
بل لينتقل منه الى ان تقتضي حالهم الالجاء لولا ابتناء التكليف على الاختيار
وينتقل من هذا المقتضي الى ان الايات والنذر لا تغني عنهم وان الالطاف
لا تجري عليهم وينتقل من عدم الاغناء والاجراء الى تناهيهم في الاصرار على الضلال
فاطلق الختم على ترك القسر مجازا مرسلا ثم كني به عن ذلك التناهي
فالعلاقة بين المعنى الحقيقي وبين ترك القسر على الايمان بالاعتبار ان
ترك القسر على الايمان يوجب عدم دخوله فيها ويكون استعارة بحسب
الظاهر لا مجازا مرسلا لان الختم الحقيقي وترك القسر مشتركان في استلزام
عدم الدخول فتامل **قوله** الخامس الى اخره اي يكون ختم الله على قلوبهم
وعلى سمعهم وعلى ابصارهم حكاية عما وقع في كلامهم وهو قلوبنا في اكنة مما
تدعونا اليه وفي اذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب فيكون المراد من الحكاية
ايراد لفظ محكي في المقصود مع لفظهم ويحتمل ان تكون هذه العبارات وقعت
في كلامهم بان قالوا ختم الله على قلوبنا وعلى سمعنا وعلى ابصارنا غشاوة
فيكون الاختلاف في مجرد الضمير قال الطيبي قيل هذا احسن الوجوه
لانه اسهل في اخراج المقصود واما كونه تهكما بهم فهو مما يعرف بالذوق لان
حكاية نسبة هذه القبائح الى الله تعالى عنها هو راي المعتزلة يدل
على الاستهزاء بالقائلين **قوله** وعلى هذا المنهاج كلامنا وكلامهم الى
اخره فنحن نقول ان الختم من الله تعالى ولا قبح بالنسبة اليه وهذه الالفاظ
الواقعة في القران والحديث مستعملة في معانيها من غير تاويل في الالفاظ
الا على النحو الذي ذكرناه والمعتزلة يأولون امثال التاويلات المذكورة

التي تنادي على سوء حالهم ووخامة بالهم ومما يتعلق بهذا المقام ان الامام
الرازي قال ان اثبات الاله يجر الى القول بالجبر لان الفاعلية لو لم تتوقف
على الداعية لزم وقوع الممكن من غير مرجح وهو ينفي الصانع وان توقف لزم
الجبر واثبات الرسول يلجي الى القول بالقدر لانه لو لم يقدر العبد على
الفعل فاي فائدة في بعث الرسل وانزال الكتاب او نقول لما رجعنا الى
الفطرة السليمة وجدنا ان ما استوى الوجود والعدم بالنسبة اليه
لا يترجح احدهما الا لمرجح وهو يقتضي الجبر ونجد تفرقة ضرورية بين حركات
الانسان وسكناته وبين حركات الجمادات الاضطرارية وذلك يقتضي
مذهب الاعتزال فلذلك وقعت هذه المسئلة في حيز الاشكال
اقول حاصل ما ذكره اولا انه بدون المرجح يمتنع الفعل فلا يكون مقدورا
وعند وجوده يجب وجوده والا لزم ترجيح المرجوح الذي هو العدم
واعلم ان الاستدلال الذي ذكره اهل السنة على كون العبد غير قادر
ان العبد لو كان موجدا لفعله فلا بد ان يتمكن من فعله وتركه وان
يتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح وذلك المرجح لا يكون منه والا لزم
البتة ويكون الفعل عنده واجبا والا لم يكن الموجود للامر المرجح
واعترض عليه بان هذا ينفي كون الله تعالى قادرا لجريان الدليل
فيه واجيب عنه بان الاستدلال هكذا ان تمكن العبد من الفعل
والترك توقف الترجيح على مرجح حادث صدر من العبد وهلم جرا يلزم
التسلسل وينتهي الى مرجح قديم لا يكون من العبد ويجب الفعل عنده
فلا يكون العبد مستقلا فيه واما فعل الباري تعالى فهو محتاج الى مرجح
قديم يتعلق في الازل بالفعل الحادث في وقت معين وذلك المرجح
القديم لا يحتاج الى مرجح اخر فيكون تعالى مستقلا في الفعل وحينئذ
لا يتجه النقض ويرد عليه ان هذا المرجح القديم ان كان كافيا في الفعل

من

من غير احتياج الى امر آخر لزم قدم الفعل لامتناع تخلف المعلول عن العلة
التامة وان لم يكن كافيا بل كان محتاجا الى امر حادث كتعلق الارادة
مثلا ووقوع هذا التعلق يحتاج الى حادث اخر ولا يتسلسل الى غير
النهاية فينتهي سلسلة التعلقات الحادثة الى امر قديم فلزم تلك
التعلقات فتامل وقال العلامة النيسابوري عندي ان المسئلة
اي استناد الختم والطبع ونحوهما الى الله تعالى في غاية الاستنارة
والسطوع اذ لو خليت المبادي ورتبت المقدمات فان مبدأ الكل لو لم يكن
قادرا على كل الممكنات وخرج شيء من الاشياء عن علمه وقدرته وتاثيره
وايجاده بواسطة او بغير واسطة لم يصح انه مبدأ الكل فالهداية والاضلال
والايمان والكفر والخير والشر والنفع والضر كلها مستندة الى قدرته
وتاثيره وعلمه وارادته والايات الناطقة بصحة هذه القضية كثيرة
كقوله تعالى فلو شاء لهداكم اجمعين ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها
وكذا الاحاديث اقول المخالف يسلم انه تعالى مبدأ الكل لكن مبدأ بعضها
بواسطة بمعنى انه علة علة الشيء وموجد موجده لا انه موجده بنفسه فالقبائح
موجودة بايجاد العباد عند المخالف وان كانت مستندة الى الله تعالى
بواسطة باعتبار انه تعالى موجد للعبد الموجد للقبيح والاية المذكورة
معناها مجرد ترتيب الهداية على المشيئة على تقدير حصولها وصدق
الشرطية لا يستلزم صحة وقوع الطرفين **قوله** وللوفاق على الوقف
عليه اي لو لم يكن قوله تعالى وعلى سمعهم معطوفا على قلوبهم بل يكون خبرا
لقوله غشاوة لما حسن الوقف على سمعهم **قوله** وكرر الجار الى اخره
يعني ان تكرير حرف الجر لقوة الدلالة على ان لكل من القلوب والسمع ختما
مستقلا اذ لو لم يكن المراد ذلك لكفى ان يقال ختم الله على قلوبهم وسمعهم
من غير تكرير الجار قال الشريف العلامة انما كان ادل لان ملاحظة معنى

الجار في كل منهما يقتضي ان يلاحظ كل واحد معنى الفعل المتعدي به فكان
الفعل مذكورا مرتين اقول لك ان تقول العطف ايضا يقتضي تعلق
الفعل بكل من المعطوف والمعطوف عليه فكان الفعل مذكورا مرتين فلا
حاجة الى تكرير الجار لاجل هذا الغرض والجواب ان دلالة العطف غير
مسلم سلمنا لكن في تكرير الجار دلالة اخرى على ذلك الغرض فكان اقوى
قوله لامن اللبس اذ من الظاهر البين ان لكل واحد سمعا خاصا ولا
يتوهم سمع واحد للكل ومجرد هذا الكلام لا يكفي في هذا المقام اذ يرد السؤال
بانه لم جمع القلوب والابصار ووحد السمع فلهذا اضاف اليه قوله
واعتبارا لاصل فعلى هذا كان الاولى ان يتقدم في الذكر اعتبار الاصل
حتى يكون اصلا والامن من اللبس تبعا له قال الشريف العلامة في توحيد
السمع وجمع الباقيين اشارة لطيفة الى ان مدركات السمع ايضا انواع
مختلفة فان الصوت مدرك بالسمع وكيفياتها الحرفية وغيرها من الجهارة
والخفافة وهي انواع مختلفة غاية الامر ان مدركات القلب والبصر اكثر
كثيرا من انواع مدركات السمع واورد عليه ان دلالة السمع على وحدة مدركاته
لا يعلم من اي دلالات هي واجيب عنه بانها من الدلالات الالتزامية
التي يكتفى فيها باي لزوم كان ولو بحسب الاعتقاد واعتبارات البلغا
كذا قاله المحققان في حواشي الكشاف قوله او على تقدير مضاف الى
اخره قال العلامة الطيبي فعلى هذا الوجه السمع مصدر وليس بمعنى الاذن
كما في الوجهين الاولين اي على حواس هذه الحقيقة اقول المانع من
حمل السمع على الادراك انه اذا حمل عليه كان المعنى وعلى حواس هذا العضو
وليس حاسة السمع للاذن بل هو كالقوة في مقعر الصماخ قال الشريف العلامة
ان السمع على هذا الوجه بمعنى المصدر وعلى الاولين بمعنى القوة السامعة
اقول يرد عليه انه ما المانع من حمل السمع في الوجهين الاولين على الاذن ويمكن

ان

ان يقال المقصود ختم القوة السامعة لانها المدركة حقيقة لا الاذن
ولو حمل الختم على الختم في الاذن لكان المقصود ختم تلك القوة فلذا اختير
حمل السمع على القوة السامعة فتامل قوله لانهما اشد مناسبة للختم
والتغطية فيه نظر فان الختم والغشاوة ليسا بالمعنى الحقيقي حتى يناسب
العضو الذي هو جسم وانما هما بالمعنى المجازي الذي هو الامر المعنوي
ويمكن ان يقال احداث الهيئة ايضا انسب بالجسم قوله والجار
والمجرور عند الاخفش يفهم منه بحسب الظاهر انه يتعين عنده الرفع على
الفاعلية وليس كذلك فانه يجوز عنده الوجهان كونه فاعلا للظرف
وكونه مبتدا ايضا كما صرح به الرضي ولعل المصنف اراد ان الاخفش جوز
كونه فاعلا للظرف بخلاف سيبويه فانه يمنعه قوله والمعنى وختم
على ابصارهم بغشاوة اذ لو كان المراد من الختم احداث الهيئة المذكورة
كانت هي الغشاوة فلا يلائم ان يقال ختم على ابصارهم غشاء بغشاوة
كما لا يخفى قوله وبالضم والرفع اي قرئ بضم الغين المعجمة ورفع غشاوة
قوله حتى تزيل العذب اي طيب الحال لان العذب هو الماء الطيب
فتدبر قوله ولذلك سمي نقاخا بالنون والقاف والخاء المعجمة
قال في الصحاح النقاخ الماء العذب الذي ينقخ الفؤاد ببرده
قوله وهو اعم منهما اي العذاب اعم من النكال والعقاب اذ يعلم من
كلامه ان العقاب هو الالم المترتب على ما فعله المعاقب والنكال هو العقاب
المذكور ولا يخفى ان الالم الفادح اي الشاق اعم من ان يكون بسبب فعل
سابق له اولا قوله وقيل اشتقاقه من التعذيب الى اخره يلزم
منه ان يكون ازالة العذاب داخلا في معنى العذاب وانما لزم الدخول
لان معنى المشتق منه جزء من معنى المشتق كالضرب للضارب قوله
فكما ان الحقير دون الصغير فالعظيم فوق الكبير قياسا على نظائره

فانه يقابل الاشرف بالاخس والشريف بالخسيس والاعلم بالاجهل والعالم
بالجاهل والفرق المعنوي بين العظيم والكبير ان الظاهر ان العظيم انسب
بالرتب ولذا يقال في مقابلة الحقير والكبير انسب بما سواها ولذا يقال في
مقابلة الصغير فان الصغير يستعمل غالبا في الجثة وان كان يستعمل في المعنى
ايضا كما يقال فلان اصغر سنا وقد يستعمل الكبير في الرتب فيقال ان فلانا
اكبر رتبة ولكن لا يقال اصغر رتبة من فلان بل يقال احقر منه **قوله**
ومعنى التنكير في الاية الى اخره هذا ايدل على ان التنكير للنوع ويمكن ان يقال
ان التنكير في الاول للنوع والتعظيم وفي الثاني كذلك فيكون العظيم موكدا
له كقوله تعالى نفخة واحدة **قوله** وثنى باضدادهم الى اخره قال الشريف
العلامة هذا انما يظهر اذا جعل التعريف في الذين كفروا للعهد مرادا به
اعلام الكفرة واما اذا حمل على الجنس سوا جعل عاما مخصوصا بالخبر او مطلقا
قيد به كما مر ففيه اشكال لتناوله المصرين والمنافقين واجيب بانه
لما افرد المنافقون وفصل احوالهم بما لا مزيد عليه علم ان المقصود الاصلي
بذكر ذلك الحكم المشترك بينهما الماحضون فقط اقول لو تناول الذين كفروا
المنافقين لكان الاولى ان يقال بدل قوله ومن الناس ومنهم فلما قيل
ومن الناس علم ان المنافقين غير داخلين فيهم **قوله** وهم اخبث الكفرة
وابغضهم الى الله تعالى لانهم موهوا الكفر الى اخره بمجرد هذا لا يدل على كونهم
اخبث اذ لا يخفى ان اذى المشركين للنبي صلى الله عليه وسلم والمومنين
بالسب الصريح والمحاربات وساير انواع الاذى اشد من التمويه المذكور
والاستهزا والخداع بل لقايل ان يقول المصرون يوذون المومنين ظاهرا
وباطنا بخلاف المنافقين فانهم يوذونهم ظاهرا ~~لا~~ باطنا لا صريحا فكان
حال المصرين اشد والاولى ان يقال المنافقون خالطوا المومنين واطلعوا
على سرايرهم واطلعوا اعلام احوالهم الى الكفار واثارة الفتنة عليهم

واذانهم

واذانهم المسلمين خفية ولم يتيسر الانتقام منهم لعدم صدور شي بحسب
الظاهر يوجب الانتقام وبالجملة دفع اذى المشركين متيسر دون دفع اذانهم
فكانوا اخبث الكفرة وابغضهم وقد يقال المنافقون اهل الكتاب الذين
يعلمون انه نبي الله عليه الصلاة والسلام الموعود حقا كما قال الله تعالى
الذين اتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم ويجحدون باطنا وهم
اشد الناس عداوة كما قال تعالى لتجدن اشد الناس عداوة للذين
امنوا اليهود والذين اشركوا فقدم ذكر اليهود على المشركين ففيه ايماء
الى ان اليهود اشد عداوة فكانوا اخبث وايضا الكفرة المصرون لا يعرفونه
فكان حال العارفين في الانكار اشد فتامل وقال الامام حجة الاسلام
ان الكافر المصر كفر واظهر والمنافق كفر وستر فكان ستره لكفره كفرا اخر
لانه استخف بنظر الله الى قلبه وعظم نظر المخلوقين فمحى الكفر عن ظاهره
قوله وقصة المنافقين الى اخره قال الشريف العلامة اي ليس هذا من
عطف جملة على جملة ليطلب بينهما المناسبة المصححة لعطف الثانية على الاولى
بل من عطف مجموع جمل متعددة مسوقة لبيان غرض على مجموع جمل اخرى مسوقة
لبيان غرض اخر فيشترط فيه التناسب بين الغرضين دون احاد الجمل
الواقعة في المجموعين وهذا اصل عظيم في باب العطف لم يتنبه له كثيرون
فاشكل عليهم الامر في مواضع شتى اقول في هذا تعريض بالسكاكي وغيره فقد
قال في المفتاح ان قوله تعالى وامتازوا اليوم ايها المجرمون معطوف
على مقدر مفهوم مما سبق وهو وصف اصحاب الجنة وهو قوله ان اصحاب الجنة
اليوم في شغل فاكهون الى قوله سلام قولا من رب رحيم وهذا المقدر فامتازوا
اهل الجنة وتعيين تقديره هكذا تكلف فلذا قال الشريف العلامة في شرح
المفتاح بعدما بالغ في تقرير كلامه ولا يخفى عليك ما فيه من التعسف
والوجه في الاية ان يجعل من عطف القصة على القصة وهذا عطف لم يذكره

السكاكي **قوله** حذفوها في الوقة متوبالقاف قال في الصحاح الالوقة طعام يتخذ من الزبد **قوله** ولذلك لا يكاد يجمع بينهما عرضه نصب قرينة وامارة على التعويض وما ذكره صالح لذلك لا اجرا وليل تا وحتى يتوجه ما ذكره صاحب الحواشي ان هذا الاستدلال انما يتم لو تعين ان الهمزة المحذوفة المعوض عنها اللام في كلمة الناس اعيدت مع بقاء اللام في الاناس وليس بمتعين لاحتمال ان يكون مدخول لام التعريف كلمة الاناس قبل حذف الهمزة عنها وحينئذ لا يلزم الجمع بين العوض والمعوض ثم ان غاية ما لزم من كلامه انه يمكن ان يجمع بينهما ولا يجعل اللام عوضا عن الهمزة وهذا لا ينفي انهم جعلوا اللام عوضا عنها **قوله** واللام فيه للجنس قال الشريف العلامة فان قيل لا فائدة في الاخبار بان من يقول كذا وكذا من الناس اجيب بان فائدته التنبيه على ان الصفات المذكورة تنافي الانسانية فينبغي ان يجعل كون المتصف بها من الناس ويتعجب منه ورد بان مثل هذا التركيب قد ياتي في موضع لا ياتي فيها مثل هذا الاعتبار ولا يقصد فيها الا الاخبار بان من هذا الجنس طائفة صفتها كذا كقوله تعالى من المؤمنين رجال فالاولى ان يجعل مضمون الجار والمجرور مبتدا على معنى وبعض الناس او بعض منهم من اتصف بما ذكر فيكون مناط الفائدة تلك الاوصاف ولا استبعاد في وقوع الظرف بتاويل معناه مبتدا وقد يقع الظرف موقع مبتدا كقوله تعالى ومنا دون ذلك وما منا الا له مقام معلوم والقوم قدروا الموصوف في الظرف الثاني وجعلوه مبتدا والظرف الاول خبرا وعكسه اولى بحسب المعنى اي جمع منا دون ذلك وما احد منا الا له مقام معلوم ولكن وقوع الاستعمال على ان من الناس رجالا كذا وكذا دون رجال يشهد لهم اقول فيه نظر لان الرد المذكور ليس على موقعه اذ لعل غرض المجيب ان الفائدة في الاية المذكورة تحصل بما ذكر ولا يدعي جريان ما ذكره في كل تركيب مثله ولعل قوله

الاولى دون قوله والصواب اشارة الى ما ذكرناه ثم ان جعل من الناس بمعنى بعض الناس في لعلها كون من بمعنى البعض فتكون اسما لكنهم ذكروا كون الكاف اسما وكذا كون عن اسما بمعنى الجانب وما اطلعنا على انهم ذكروا كون من اسما بمعنى البعض **قوله** واللام فيه للجنس ومن موصوفة اذ لا عهد اوللعهد والمعهود هم الذين كفروا ومن موصولة كذا في الكشاف قال الشريف العلامة جعل من موصوفة مع الجنس موصولة مع العهد رعاية للمناسبة والاستعمال اما المناسبة فلان الجنس فيهم لا توقيت فيه فناسب ان يعبر عن بعضه بما هو نكرة والمعهود معين فناسب ان يعبر عن بعضه بمعرفة اقول لو جعل من موصولة مع الجنس لكان له وجه اذ المحلى بلام الجنس معرفة فناسب ان يعبر عن بعضه بالمعرفة قال واما الاستعمال فلان الشائع في مثل هذا المقام هو النكرة الموصوفة اذا جعل من الجنس كقوله تعالى من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه والموصول مع الصلة اذا كان بعضا من المعهود كقوله تعالى ومنهم الذين يؤذون النبي والقران يفسر بعضه بعضا قيل والسر في ذلك انك اذا قلت من هذا الجنس طائفة شانها كذا كان التقييد بالجنس مفيدا بخلاف ما اذا قلت من هذا الجنس الطائفة الفاعلة كذا لان من عرفهم عرف كونهم من الجنس واذا قلت من هؤلاء الذي فعل كذا كان حسنا اذ فيه زيادة تعريف له ولا يحسن كل الحسن ان يقال فاعل كذا لانه عرفهم كلهم الا اذا كان في تنكيره غرض كستر عليه او تجهيل وكلامنا في الاصل اقول كلية القضية المذكورة ممنوعة لان من عرف الطائفة الفاعلة كذا عرف انهم من الجنس المذكور مثلا اذا قيل من المصورين الذين يعرفون القران يمكن ان يكون مفيدا اذ لا يلزم من معرفة الذين يعرفون القران معرفة كونهم من المصورين ثم انه لو كان هذا الاذعان لم يكن المثال المذكور وهو قوله من هؤلاء الذي فعل كذا مفيدا لعين الدليل المذكور اذ يقال من عرف الدليل فعل كذا عرف

انه من بولاء وان لم يكن لازما في هذه الصورة لم يكن لازما في صورة الجنس
وقد نبينا لك ان المراد من الجنس من قوله من هذا الجنس طائفة ما هو حقيقة
الافراد كالانسان بالنسبة الى افراده ومن عرف افراد حقيقة عرف انهما
من افراد تلك الحقيقة فتامل **قوله** واختصاص الايمان بالله وباليوم
الاخر بالذكر تخصيص لما هو المقصود الاعظم يمكن ان يقال جميع ما يجب
الايمان به داخل في الايمان بالله تعالى فان من صفات الله تعالى انه
ارسل النبي صلى الله عليه وسلم فمن آمن بانه مرسل من عند الله حقا فقد آمن
بجميع ما قاله وحينئذ يكون ذكر الايمان باليوم الاخر في الحقيقة تخصيصا
بعد تعميم اذ معناه انه تعالى يبعث يوم القيمة ويجري عليهم الاحكام
في المواطن كما هو مذكور في الشرع **قوله** من جانبيه اي جانبي المبدا
والمعاد **قوله** والايذان بانهم منافقون الى اخره يفهم من كلامه انهم
منافقون في الايمان بالله واليوم الاخر لكنهم ما قصدوا النفاق
فيهما وفيه نظر اذ النفاق اظهار ما يخالف في اختصاص العقيدة والاظهار
مشتمل على القصد والجواب ان يقال بل النفاق اظهار الايمان مع عدمه
وانهم لو قالوا امنا بالله وباليوم الاخر مع انهم ليسوا مومنين بهما في الحقيقة
فهم اظهروا خلاف ما يجب من الايمان بهما فكانوا منافقين وان لم يقصدوا
النفاق لان زعمهم انهم مومنون في الحقيقة **قوله** وبيان لتضعيف خبثهم
هذا من جملة علل التخصيص للايمان بالله واليوم الاخر بالذكر في المحكي وفيه
نظر بحث اذ لا يخلو اما ان يكون الكلام في اختصاص الايمان بالله واليوم
الاخر بالذكر في المحكي اي كلام المنافقين او في حكاية الله تعالى عنهم
والاول ليس بمرضي اذ لا يناسبه قوله والايذان بانهم منافقون وكذا
قوله وبيان لتضاعف خبثهم كما لا يخفى وان كان الثاني لا يناسبه قوله
وادعاء بانهم اختاروا الايمان واحاطوا بمضمونه وحق العبارة ان يقال

ان كان في كلامهم اختصاص الايمان بالله واليوم الاخر بالذكر كان علة
الاختصاص مثلا الادعاء المذكور وان كان كلامهم مشتملا عليهما كان تخصيص
القرآن لهما بالذكر تخصيصا لما هو المقصود الاعظم والايذان والبيان المذكوران
وقد غير عبارة الكشاف فوقع فيما وقع ولا يتوجه ما ذكرنا على الكشاف قال
اختصاصهما بالذكر كشف عن افراطهم في الخبث وتماديهم في الدعارة اذ القوم
كانوا يهودا وايمان اليهود بالله ليس بايمان لقولهم عزير ابن الله وكذلك
ايمانهم باليوم الاخر لانهم يعتقدونه على خلاف صفته فكان قولهم امنا بالله
وباليوم الاخر خبثا مضاعفا لان قولهم هذا لو صدر عنهم لا على وجه النفاق
فهو كفر لا ايمان فاذا قالوه على وجه النفاق خديعة للمسلمين كان خبثا
الى خبث وايضا فقد اوهموا انهم اختاروا الايمان من جانبيه واكتنفوه
من قطريه هذا كلام الكشاف فهو لم يذكر من نكت التخصيص ادعاء انهم
اختاروا الايمان واحاطوا بقطريه حتى يرد الاشكال **قوله** وعقيدتهم
عطف على اسم ان اي لم يكن قولهم ايمانا كما ان عقيدتهم الباطلة كذلك
قوله لان اخراج ذواتهم من عداد المومنين ابلغ من نفي الايمان عنهم في ماضي
الزمان اقول لانه يلزم الثاني من الاول بطريق الاستدلال فيكون
الاول اكد وبيانه ان اخراجهم عن المومنين من غير تقييد بزمان يستلزم
عدم اتصافهم بالايمان وسلبه عنهم في جميع الازمان التي من جملتها الزمان
الماضي فان قيل لو قيل ما امنوا واريد نفي ايمانهم مستمرا لكان مساويا
لقوله وما هم بمومنين في افادة اخراجهم من عداد المومنين قلنا هذا
امر خلاف المتبادر من صيغة الماضي **قوله** والخلاف مع الكرامية في
الثاني الى اخره بل الخلاف معهم في الاول ايضا فانهم زعموا ان الايمان هو
التصديق باللسان سواء صدق بالقلب او انكر به قال العلامة التفتازاني
في شرح المقاصد اذ جعل الايمان اسما لفعل اللسان اعني الاقرار بحقيقة

ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم فقد يشترط فيه معرفة القلب واليه
ذهب الرقاشي وقد يشترط التصديق واليه ذهب النظام وقد لا يشترط
شيء منهما واليه ذهب الكرامية حتى ان من اضمر الكفر واظهر الايمان يكون
مومنا الا انه يستحق الخلود في النار انتهى والظاهر منه ان من انكر بالقلب
واقر باللسان يكون من جملة المومنين عند الكرامية فتكون الاية حجة عليهم
فتامل **قوله** او على ان معاملة الرسول معاملة الله الى اخره اي في حكم
معاملته وليس المراد اطلاق لفظ الله وارادة الرسول عليه السلام للاطباق
على ان لفظ الله لا يطلق على الرسول بل المراد ان الفعل اعني المخادعة علق
به تعالى واوقع عليه بطريق المجاز العقلي كما يقال اجرى النهر قال الله تعالى
ولا تطيعوا امر المسرفين صرح بذلك في المطول حيث قال ان المجاز العقلي
اعم من ان يكون في النسبة الاسنادية او غيرها فكما ان اسناد الفعل
الى غير ما حقه ان يسند اليه مجاز فكذا ايقاعه على غير ما حقه ان يوقع
عليه واضافة المضاف الى غير ما حقه ان يضاف اليه والحاصل ان المراد
خداع الرسول صلى الله عليه وسلم لكن علق على الله باعتبار قوة العلاقة بينهما
قوله صورة صنيع المتخادعين تفصيل الكلام ان الله تعالى لما اظهر اللطف
عليهم باجراء احكام المومنين عليهم في الدنيا مع انهم كافرون مستحقون للعذاب
فيها وهذا صورة الخداع منه تعالى واما صورة الخداع منهم فهو انهم يظهرون
ايمانهم ويخفون كفرهم فيكون معنى الكلام على هذا يحصل منهم صورة الخداع
مع الله تعالى ومنه تعالى ايضا صورته معهم وعلى هذا كان الاستعارة
في المصدر لانه استعارة تمثيلية كما فهم من كلام العلامة التفتازاني **قوله**
بيان او استيناف فعلى الاول خدعهم هو القول المذكور فانه يستلزم
اظهار شيء هو الايمان واخفاء شيء هو الكفر وعلى الثاني جواب سؤال كانه
قيل اي شيء يقصدون بهذا القول فقيل يخادعون الله الاية فان قيل

اذا كان كونه بيانا او استينافا دليل كونه بمعنى يخدعون فما وجه ادا نفي
على معناه قلنا يصلح لما ذكر ايضا اذا كان بمعناه الحقيقي ويحتمل ان يكون
خبرا بعد خبر **قوله** الى غير ذلك من الاغراض والمقاصد مثل ان يختلطوا
بالمسلمين حتى يحصل الالفة بينهم بحسب الظاهر فيكرمهم ويميلهم عن الاسلام
وعن محبة الرسول عليه السلام وعن الجهاد وتقرير الدين **قوله** بمعنى ان
دائرة الخداع راجعة اليهم فيكون المعنى ما يضارون شيئا ضرر الخداع الا
انفسهم لا غيرهم **قوله** او انهم في ذلك خدعوا انفسهم الى اخره بمعنى فعل
انفسهم معهم شيئا شبيها بالخداع وفعلوا مع انفسهم شيئا شبيها به
ايضا ويحتمل ان يكون المعنى وما يخادعون الا انفسهم بان يخادع
كل منهم الاخر بالطريق الذي ذكره المصنف فيصدق ان مجموعهم يخادعون
انفسهم **قوله** لان المخادعة لا تتصور الا بين اثنين في الحواشي انت
خبير بان الخدع لا يتصور الا بين اثنين لانه عبارة عن ان يوهم الشخص
صاحبه خلاف ما يريده من المكروه فلا يستقيم ان يجعل اقتضاء الاثنين
سببا للعدول عن الخدع الى المخادعة اقول لعل مراد المصنف ان المخادعة
تقتضي امرين كل منهما يخادع الاخر واما الخدع فليس كذلك بل يمكن ان يكون من
جانب واحد دون الاخر واما مخادعة الشخص نفسه فهو مبني على المسامحة
ثم ان ظاهر قوله وقرا الباقون يخدعون لان المخادعة الى اخره يدل على ان قراءتهم
مبنية على هذا المعنى فيلزم ان تكون القراءة مبنية على الدراية دون الرواية
وليس كذلك الا ان يقال المراد بيان ترجيح هذه القراءة على القراءة الاولى
قوله منصوب بنزع الخافض والمعنى ما يخادعون الا في انفسهم ومن جوز
تعريف التمييز فهو تمييز **قوله** للقلب لانه محل الروح او متعلقه الاول مبني
على ما اذا كان المراد بالروح الروح الحيواني والثاني على ان يراد بالروح
الروح الانساني ممن قال بوجود الامور المجردة عن المادة يقول الروح مانو

النفس المجردة التي لا تحل بشيء ولا في مكان ولا في جسم ليس بجسم ولا مكاني وهم
الحكماء القائلون بان النفس المجردة متعلقة بالبدن تعلق التدبير
والتصرف وان كان لا تحل بالبدن وليس بينهما قرب ولا بعد مكاني ثم
ان الحكماء اختلفوا في ان اول ما يتعلق به الروح الانساني وهو النفس
الناطقة القلب او الدماغ فذهب ارسطو ومن تبعه كابن سينا الى ان
متعلقه الاول هو القلب دون الدماغ قال ابن سينا في الشفاء فيجب ان
يكون اول تعلق النفس بالقلب وههنا كلام طويل لا يليق بهذا الموضع
ويمكن ان يقال اختار المصنف هذا المذهب لانه المذهب المنصور واعلم
انه يعلم من كلامه ان ذات الشيء غير الروح وكذا انهم مما سيجيء من قوله والمراد
بالانفس ههنا ذواتهم ويحتمل حملها على ارواحهم وهو خلاف كلام المحققين
فانهم صرحوا بان ذات الشيء التي يشير اليها كل واحد بقوله انا هي النفس
الناطقة التي هي الروح الانساني الا ان يقال هذا على مذهب من ذهب
الى ان ذات الشخص هو البدن او المركب من البدن والروح **قوله** فلان
يوامر نفسه هذا يدل على ان النفس بمعنى الراي ولا يجوز ان تكون بمعنى
الذات وهو ظاهر ولا وجه لمعنى آخر وهذه الدلالة حصلت من تثنية النفس
وعبارة الكشاف فلان يوامر نفسه اذا تردد في الامر واتجه له رايان
وداعيان لا يدري على ايهما يعرج فسموهما نفسين اما لصدورهما عن النفس
واما لان الداعيين لما كانا كالآمرين شبهوهما بذاتين فسموهما نفسين
ففي هذه العبارة لا بد ان تكون النفس بمعنى الراي **قوله** ورجوع ضرره
اليه في الظهور كالمحسوس الى آخره هذا يدل على ان ضرر وبال الخداع ليس
محسوسا حقيقة لكن تفسير قوله تعالى وما يشعرون بما يحسون يدل على
ان الضرر المذكور محسوس حقيقة لكنهم ما يحسون والاولى ان يقال معنى
ما يشعرون انهم لا يدركون امورا ظاهرة كالمحسوس فكانهم ليس لهم حس

قوله والاية

قوله والاية تحتملهما اي المعنى الحقيقي والمجازي المذكورين والاولى
ان يقال المراد بمرض القلب ههنا ما هو غرض من الاغراض النفسانية
اذ لا غرض يتعلق ههنا بما سوى الغرض النفساني وانما الغرض ههنا بيان
كفرهم ورداءة باطنهم وخبث عقيدتهم كما قاله صاحب الكشاف قال صاحب
الحواشي لا يخفى ان ليس المراد في الاية حقيقة المرض بالمعنى المذكور كيف لا
وذهب الاطباء الى ان القلب ليس قابلا للمرض بالمعنى المذكور اقول
لا نسلم ان الاطباء قالوا بان القلب ليس قابلا للمرض مطلقا وانما قالوا
القلب لا يقبل الجراحة كيف وقد صنف الاطباء بابا في الامراض القلبية
كالخفقان مثلا ثم قال الشريف العلامة المرض في اللغة يستعمل في القلب
على سبيل الحقيقة بان يراد به الالم وكونه مرضا حقيقة مما لا شبهة فيه
عند اهل اللغة وقد يستعمل على سبيل المجاز واما في الاية فالمراد به
المعنى المجازي الذي هو آفة في الادراك لسوء الاعتقاد والكفر انتهى
وهذا خلاف كلام المصنف ويحتمل ان المصنف نظر الى ان رسوخ الاخلاق
السيئة توجب مرض القلب حقيقة بان تخرجه عن الاعتدال الذي يلايم
ويناسب صحته كما قال الامام الرازي من ان الانسان اذا صار مبتلى
بالحسد والنفاق والكفر ودام به فربما صار سببا التغير في مزاج القلب
بقي ههنا ان المرض بالمعنى الاول من المعنيين ما يعرض للبدن فيخرجه
عن الاعتدال ويوجب الخلل في افعاله وقد تعرض لاثباته بقوله فان
قلوبهم كانت متالمة وفي كون الالم موجبا لخروج القلب عن الاعتدال
والخلل في الافعال نظر ويمكن ان يقال المراد انه قد يخرجه عن الاعتدال
وقد يوجب الخلل **قوله** المودية الى زوال الحياة الحقيقية الابدية
قال صاحب الحواشي الظاهر ان يقال مودية الى زوال السعادة الابدية
او ما شابه ذلك لان الحياة الابدية مشتركة بين المسلمين والكفار

اقول الاولى ما قاله المصنف لان حياة الكفار كلا حياة بل عدم الحياة
بالنسبة اليهم كان خيرا فكانه ليس لهم حياة فيكون المراد بالحياة منافعها
والتعبير عنها بالحياة لا يخلو عن نكتة ومبالغة قال الله تعالى لا يموت
فيها ولا يحيى ثم ان المصنف قيد الحياة بالحقيقية فيحتمل ان يقال
المراد منها الحياة الكاملة وهي ما يترتب عليه فوائدها فاذا لم يترتب
عليها ما هو فائدتها لم تكن حياة حقيقية ولذا ورد المؤمن حي في الدارين
فان هذا يفيد تخصيص الحياة بالمؤمن فيكون المراد بالحياة الكاملة
قوله وكان اسناد الزيادة الى الله تعالى الى آخره لا حاجة الى ذلك اذ
يجوز ان يقال ان زيادة المرض فعل الله تعالى من غير ان يكون مسببا
لشيء آخر وقد اخذ هذا الكلام من الكشاف وهو مذهب الاعتزال قوله
اي مولم فيه امران احدهما يدل على ان الاليم بمعنى المولم ولم يثبت هذا
كما قال الشريف العلامة انما اقتصر صاحب الكشاف على ذكر المجاز العقلي
ردا لما يقال من ان الاليم بمعنى المولم كالسميع بمعنى المسمع فانه ليس بثبت
والثاني ان قوله اي مولم يدل على ان الاليم بمعنى موجد الالم في الغير
لكن قوله يقال الى آخره معناه ان العذاب متصف بالالم كما يظهر من
تشبيهه بجد جده فبين اول الكلام والآخر اختلاف ويمكن دفعه بان
يقال ان معنى قوله يقال الى آخره ان الاليم يصح ان يكون بمعنى ذي الالم
لا بمعنى المولم فتامل قوله الى شطار دينهم جمع شاطر وهو المبالغ في
الخبث قوله والكذب هو الخبر عن الشيء على خلاف ما هو وهو حرام كله
فيه نظر فانه يجوز الكذب في مواضع شتى للاعذار الشرعية كخوف ظالم ودفع
فتنة بل قد يجب ولعل مراد المصنف تقييد الحرمة بعدم المصلحة الشرعية
لشهرته ويمكن ان يقال ان المخبر ان قصد بالخبر الكاذب معناه فهو حرام
اذ لا عذر في ذلك القصد وانما العذر في التلفظ به واما اذا اريد به

معنى

معنى آخر صحيح غير معناه الظاهري فهو في الحقيقة ليس اخبارا عن الشيء على خلاف
ما هو به وانما الاخبار عنه بحسب الظاهر ومن هذا الباب الكذبات الثلاث
المروية عن الخليل على نبينا وعليه افضل الصلاة والسلام وهو قوله اني سقيم
وقوله بل فعله كبيرهم وقوله هذا ربي في شان الكواكب اما الاول
فانه عليه الصلاة والسلام اراد بقوله اني سقيم اني مورد السقم فان كل
انسان يعرض له الصحة والمرض واما قوله بل فعله كبيرهم فانه ليس اراد
معناه المطابقي بل اراد توبيخهم فكانه قال بل الحالة فعل كبيرهم على
مقتضى ما هو زعمكم ان تلك معبودون فان شان المعبود ان يكون له
مثل ذلك الفعل واراد بقوله عليه الصلاة والسلام هذا ربي انه ربي
على زعمكم الباطل لان القوم كانوا يتخذون الكواكب الهة بقي ههنا قسم
آخر وهو ان من قال شيئا هو خلاف الواقع للمصلحة الشرعية لكن لا يقصد به
معناه الحقيقي ولا شيئا آخر فهل يحرم هذا اولا والظاهر عدم الحرمة
واعلم ان قوله تعالى بما كانوا بايراد لفظ كانوا دال على ان عذابهم
باستمرارهم على الكذب فان لفظ كانوا ههنا للاستمرار فيفيد ان عذابهم
لعدم توبتهم ورجوعهم عن الكذب قال العلامة التفتازاني حكم بان
الكذب قبيح كله فان اراد سمعا فسمعا وطاعة وان اراد عقلا فلا دليل
عليه كيف وقد يتعين لعصمة دم نبي او دم فهو حسن اقول في قوله فسمعا وطاعة
بكليته نظر فان الشرع قد جوزه في بعض المواضع بل اوجب مثل ما ذكر قوله
فان ذلك مما يؤدي الى فساد ما في الارض الى آخره يفهم منه ان فعلهم ليس الا افسا
لانه ابطال للنفع واخراج الشيء عن الاعتدال كتهييج الحرب والفتن وما شاكلهما
ليس ابطال النفع بعينه وانما تستلزم الابطال وتؤدي اليه فهي اشياء تستلزم
الافساد وتؤدي اليه وتستتبعه فلفظ يفسدون مجاز باعتبار استعما
الافساد وارادة ما يوجبه فكان مجازا مرسلا تبعا كالاستعارة

التبعية **قوله** قالوا انما نحن مصلحون الظاهر منه انه قصر افراد اي ليس
حالنا مشتملة على الاصلاح والفساد بل نحن مقصورون على الاصلاح اي لما
قيل لهم لا تفسدوا توهموا ان حالهم مشتملة على الافساد فردوا بقولهم انما نحن
مصلحون ويحتمل ان يكون قصر قلب بان توهموا من قول القائل لهم لا تفسدوا
ان قصده قصر حالهم على الافساد فقلبوا ذلك الحكم بقولهم انما نحن مصلحون
قوله جواب لاذا ورد للناصح غرضه ان قالوا الاية جواب لاذا وانما
نحن مصلحون رد للناصح **قوله** رد لما ادعوه ابلغ رد هو مستفاد من مجموع
الامور المذكورة ولكل منها دخل فيه **قوله** للاستيناف دال على انه جواب
سؤال فيشعر بزيادة الاهتمام **قوله** فان همزة الاستفهام الى اخره ذهب
المصنف تبعا لصاحب الكشاف الى ان لفظ الا واما اختها مركبة من همزة
الاستفهام التي للانكار وحرف للتنبيه على ان ما بعدها محقق فاذا
تحقق انكار النفي تحقق الاثبات لان نفي النفي اثبات قال الشريف العلامة
لكنهما بعد التركيب صارتا كلمتي تنبيه يدخلان على ما لا يجوز دخول حرف
النفي عليه كقولك الا واما ان زيدا عالم وذهب كثيرون الى ان ليس
بينهما تركيب اقول الظاهر ان الاول اولى لان فيه نوع دقة وايضا كون
همزة الاستفهام للانكار محقق وكذا كلمة النفي فلا حاجة الى اعتبار
كلمة مستقلة للتنبيه بل يكفي التركيب بينهما **وقوله** انما يتلقى بها
القسم اي يجاب بها القسم كان ولام التاكيد وحرف النفي يعني لما
دل على التحقيق صار شبيها بحرف القسم فلذا يتلقى بما يتلقى بها **قوله**
طلائع القسم الطليعة هي مقدمة الجيش فتستعمل فيما يتقدم على الشيء
وما يناسبه **قوله** وتعريف الخبر وتوسيط الفصل الى اخره الظاهر اعرابهما
بالجر للعطف على ما سبق ويجيء ما بعده بالجر وهو قوله والاستدراك بلا يشعرون
والمعنى ان ردهم ابلغ رد للاستيناف وايراد الاوان وتعريف الخبر وضمير

الفصل الكاشين لدفع تعريضهم وتوضيح الكلام ان ههنا غرضين احدهما المبالغة
في وصفهم بالافساد وهذا ناظر الى ما فهم من كلامهم من قصرهم انفسهم على
الاصلاح والثاني المبالغة في دفع تعريضهم على المؤمنين وهو ايضا
مفهوم من كلامهم لكن هذا الغرض مستفاد من تعريف الخبر وتوسيط الفصل
قال الشريف العلامة قيل في وجه المبالغة في تعريف الخبر وتوسيط
الفصل ان الاول يفيد حصر المسند اليه في المسند والثاني يفيد تاكيد
هذا الحصر وهذا وان كان مناسبا لرد دعواهم الكاذبة فانهم
لما قصروا انفسهم على الاصلاح قصر افراد ناسب في ردهم ان يقصروا
على الافساد قصر قلب اي مقصورون على الافساد ولا حظ لهم في الاصلاح
لكن يرد عليه ان تعريف الخبر بلام الجنس يفيد حصره في المبتدا كما هو
المذكور في المفتاح والمشهور في الاستعمال وان ضمير الفصل يفيد
هذا الحصر او يؤكده وقيل المبالغة في تعريف المفسدين على قياس ما مر
في المصلحين انه ان حصلت صفة المفسدين وتحققوا ما هم وتصوروا
بصورتهم الحقيقية فالمنافقون هم هم لا يعدون تلك الحقيقة فيكون
الفصل موكدا النسبة الاتحاد الذي هو اقوى من القصر في افادة المقصود
اقول قد يقال توضيح المبالغة الحاصلة من تعريف الخبر انه يدل
على اتحاد المبتدا معه في المفهوم والمعنى ومن هذا يستدل على حصر
المسند على المسند اليه كان المسند اليه مقصورا على المسند فكانوا
مقصورين على الافساد لا يتجاوزونه الى الاصلاح وقصرهم على الافساد
مبالغة في كونهم مفسدين فان قلت الاتحاد لا يناسب القصر اذ قصر
الشيء على الشيء يقتضي مغايرتهما اذ لا وجه لقصر الانسان على نفسه ولا فائدة
فيه قلت اعتبارهما الاتحاد لا ينافي التغاير في الواقع وهذا يكفي في
القصر ولك ان تقول اعتبار الاتحاد لا يجامع اعتبار المغايرة الذي يحتاج

اليه القصر ثم انه بقي ههنا شي وهو ان ادعاء الاتحاد بين شيئين متغايرين امر غير مطابق للواقع وهل يجوز مثل ذلك في كلام الله تعالى فتامل ويمكن ان يقال قصر الافساد عليهم المستفاد من تحلية الخبر باللام بدل بحسب الظاهر على ان كل افساد صادر منهم وهذا مبالغة في اتصافهم بالافساد ضد بر **قوله** الاعراض عما لا ينبغي وهو المقصود بقوله لا تفسدوا والاتيان بما ينبغي وهو المطلوب بقوله امنوا وتقديم الاعراض عما لا ينبغي وهو النهي عن الافساد على الاتيان بما ينبغي وهو الايمان لان من طلب ما ينبغي ينبغي ان يعرض عما لا ينبغي لان ما لا ينبغي مانع عن حصول ما ينبغي فيجب اولا ازالة المانع فمن احب ان تحلى نفسه بالمعاني الحقة والتصديقات اليقينية يجب عليه ان يزيل عن خاطره الكدورات والخواطر المانعة عن فيضان الحق **قوله تعالى** واذا قيل لهم امنوا حاصل ما ذكره الشريف العلامة ههنا انه اسند الفعل الى امنوا ولا تفسدوا وهما جملتان وليس بممتنع لان الذي يمتنع هو اسناد الشي الى معنى الفعل يعني اذا كان معبرا عنه بمجرد لفظه وحده في نحو قام زيد وهذا الذي نحن فيه اسناد للفعل الى اللفظ بل الجملة وتحقيقه ان الالفاظ سواء كانت مهملة او مستعملة مفردة او مركبة متساوية في الاقدام في صحة الاسناد الى انفسها سواء كانت مجردة عن ملاحظة معانيها كما في قولك الف ضرب من ثلاثة احرف او ماخوذة معها كما في لا تفسدوا وامنوا اذ المسند اليه لفظهما باعتبار الدلالة على المعنى وليس هذه الصحة باعتبار ان الالفاظ اذا ذكرت واريد بها انفسها صارت اسما كما توهم لان المهمل لا يصير اسما بالاخبار عن لفظه وكذلك الجملة التي صارت مخبرا عنها باعتبار الفاظها في انفسها او مع ملاحظة معناها كما عرفت فان قلت قد صرحوا بان المبتدا لا يكون الا اسما قلت ذلك لانهم اعتبروا ووضعوا الالفاظ بازاء المعاني لتستفاد

منها في التراكيب فبينوا احوال الالفاظ في تلك التراكيب لا احوالها في انفسها بل تعرف هذه بالمقايسة فلفظ ضرب لما وضع لمعناه صار فعلا فبين حاله بانه اذا كان مستعملا في ذلك المعنى لم يصح الاخبار عنه وكذا لفظ من خلاف لفظ زيد واذا لم يستعمل في معانيها جاز الاخبار عنها كلها اقول محصل ما ذكره ان معنى قولهم الاسناد اليه من خواص الاسم انه من الخواص الاضافية اي خاصة له باعتبار الاضافة الى الفعل والحرف اذا عبر بهما عن معناهما لا انه خاصة حقيقية حتى لا يوجد في غير الاسم اصلا فانه قد يوجد في غيره كما في المهمل وكذا قولهم ان المبتدا لا يكون الا اسما قصرا اضافيا بالنسبة الى الفعل والحرف كقولنا ما زيد الا قائم وليس حصرا حقيقيا حتى يلزم ان لا يوجد وصف الابتدا في غير الاسم فانه قد يحصل في غيره كقول القائل حيقبق مهمل فما ذكر في كتب النحو من ان الكلام ما تضمن كلمتين بالاسناد تعريف للكلام الحاصل من تركيب الالفاظ الموضوعة وهو الذي يبحث عنه النحوي قصدا اصالة دون مطلق الكلام وحينئذ اندفع البحث الذي ذكره صاحب الحواشي بان ما ذكره في توجيه تصريحهم بان المبتدا لا يكون الا اسما لا يفيد ذلك اذ غاية ما لزم منه ان لا يصح الاسناد الى الفعل والحرف المستعملين في معناهما ولا يلزم من ذلك انحصار المسند اليه في الاسم ولا انحصار المبتدا فيه لبقاء احتمال الاسناد الى الجملة وغيرها **قوله** كما امن الناس في حيز النصب على المصدر الكاف ههنا بمعنى المثل واصله امنوا ايمانا مثل ايمان الناس فحذف الذي هو المفعول المطلق في الحقيقة واقيم كما امن الناس مقامه فلذا قال في حيز النصب على المصدر اي في مقام المنصوب على المصدرية **قوله** المراد به الكاملون في الانسانية قال العلامة التفتازاني في المعرف بلام الجنس قد يقصد به بعض الافراد

من غير اعتبار وصف فيه كما في قوله تعالى ولقد امر على اللئيم يسبني
وقد يقصد به الجنس باعتبار وصف الكمال كما في ذلك الكتاب وقد
يقصد به الجنس باسره كما في قوله ان الانسان لفي خسر والاول قليل
الجدوي جدا لا يصار اليه الا عند تعذر الاخرين وقال صاحب الحواشي
لا شك ان الجنس باعتبار وصف الكمال غير المعاني المذكورة بلام التعريف
فان كان اللام حقيقة فيه يلزم ان لا يكون له معنى اخر وقد صرحوا بخلافه
وان كان مجازا لا يستقيم ذكرها في عداد العهد الذهني والاستغراق
اقول نختار انه معنى مجازي يستفاد من القرينة قوله لا يستقيم ذكرها
الى اخره قلنا ممنوع فان العهد الذهني والاستغراق ليسا معنى اللام
حقيقة كما صرح به المحققون وانما معناه الحقيقي الاشارة الى الجنس
واما العهد والاستغراق فيستفادان من القرينة وقد قال الشريف
العلامة ان اللام اما لتعريف العهد واما لتعريف الجنس كما ذكره في المفصل
وان الاستغراق والعهد الذهني راجعان الى تعريف الجنس ويستفادا
من الامور الخارجية عن مدلول اللام والمعرف بها **قوله** ومن هذا
الباب قوله تعالى صم بكم عمي يعني من باب نفي الجنس عن الفرد الغير الكامل
وهو الذي لا تستجمع فيه المعاني المخصوصة بالجنس فان مؤدي معناه انهم
ليسوا بسامعين فنفي جنس السماع عنهم لكونهم ليسوا جامعين للمعاني
المخصوصة بالسمع وفيه بحث لانه سيجيء في كلامه ان قوله تعالى صم بكم
عمي من باب التشبيه لا الاستعارة فيكون التقدير هم كصم ففي الحقيقة
ليس فيه نفي الجنس بل تشبيه بما نفي الجنس عنه **قوله** وقد جعلها الشاعر
الى اخره اي اطلاق اللفظ الموضوع للجنس وارادة الكامل منه تارة وارادة
المطلق اخرى اذ لا يصلح حمل المبتدا والخبر في قوله اذ الناس ناس على امر
واحد بلا تفاوت وهو جنس الناس والناس الكاملون وكذا قوله الزمان

زمان

زمان والا لكان الكلام خاليا عن الفائدة بل يجب ان يحمل احدهما على الجنس
مطلقا والاخر على الكامل منه ويحتمل ان يكون الاول الجنس والثاني
الكامل فيكون المعنى ان جنس الانسان هو الكامل منه فتكون اللام
في الناس للحقيقة وتنكير الناس للتعظيم ويكون المعنى ما ذكر ويحتمل ان
يعكس فيقال الكامل من الانسان هو الجنس وعلى كل تقدير يلزم ان يكون
غير الكامل ليس من جنس الناس ادعاء **قوله** واستدل به على قبول
توبة الزنديق الى اخره المراد بالزنديق ههنا من يخفي الكفر ووجه الاستدلال
به ان ايمان المنافق وهو مستتر للكفر مقبول فتكون توبة الزنديق
اي ايمانه مقبولا واما وجه الاستدلال على ان الايمان بمجرد اللسان
ايمان فهو انه لو لم يكن ايمانا لم يكن للعبد المذكور وهو قوله تعالى كما امن
الناس فائدة بل يكفي قوله تعالى امنوا وههنا كلام وهو انه ان كان المراد
بان الاقرار باللسان ايمان انه ايمان ظاهري فلا نزاع فيه وان كان
المراد انه ايمان حقيقي فلا يدل الكلام عليه وليس بمطابق للواقع وللاشارة
الى هذا قال واستدل عليه بصيغة المجهول وقد سلك ذلك الطريق
ابن الحاجب في المختصر فكلما قال استدل كان اشارة الى ضعف الدليل
قوله او الجنس باسره فيه انه يدل على انهم زعموا ان جميع السفهاء مؤمنون
وليس كذلك بل زعمهم ان جميع المؤمنين سفهاء والاولى الاقتصار على الوجه
الاول وعبارة الكشاف اللام في السفهاء مشار بها الى الناس ويجوز
ان تكون للجنس وينطوي تحته الجاري ذكرهم على زعمهم والفرق بين هذه
العبارة وعبارة المصنف ظاهر فان عبارة المصنف نص في ان المراد جميع
السفهاء وعبارة الكشاف ليس بنص بل ظاهر فيما ذكر ويحتمل غيره والجواب
ان وجه ما قاله المصنف ارادة المبالغة في سفاهتهم فان السفاهة
منحصرة فيهم او لتحقير شانهم الى اخره اي الباعث على التسفيه التحقير والباعث

على التحقير كونهم فغرا قوله فان الجاهل الى اخره فيه بحث فانه لا يفهم
من قوله تعالى الا انهم هم السفهاء الاية لا اعتقاد الباطل اذ لا يستلزم
السفاهة اعتقاد الباطل اذ هي خفة العقل وهي قد تكون سببا للتحير
والشك وكذا عدم العلم لا يستلزم الجهل المركب والجواب ان يقال
المراد من السفه هنا اعتقاد الباطل والمراد بعدم العلم الجهل المركب
بقرينة ان هذا الكلام بيان حال المنافقين الذين يعتقدون
الاباطيل قوله لانه اكثر طباقا فان السفه خفة العقل فيناسب
العلم اكثر من مناسبة الشعور لان الشعور الاحساس وهو ليس مختصا
باولي العقل بخلاف السفه والعلم فانهما مختصان بهم قوله واما
النفاق وما فيه من الفتن الى اخره الاظهر ان يقال لان الافساد هو فعل
يترتب عليه الفتن امر محسوس بخلاف السفاهة فانه امر يعرف بالعقل
وليس بمحسوس قوله بيان لمعاملتهم الى قوله فليس بتكرار جواب سؤال
وهو ان صدر القصة وهو قوله تعالى ومن الناس من يقول امنا بالله
دال على ان ايمانهم بمجرد القول وليسوا بمؤمنين حقيقة وهذه الاية
وهي قوله تعالى واذا لقوا الذين امنوا قالوا امنا الاية دالة على
ذلك ايضا فلزم التكرار فاجاب بما دفع التكرار وهو ان هذه الاية
يفهم منها صريحا معاملتهم مع المؤمنين والكفار بخلاف الاية الاولى
بل هي لبيان اصل نفاقهم وهو انهم اظهروا الايمان وابطنوا الكفر قوله
بحيث يلقى اي بحيث يلقى شيا فيكون معنى الالقاء هو جعل الشي ملاقيا
لشي اخر حاصلا قوله اذا انفردت معه فتكون الى بمعنى مع قال صاحب
المغني الثالث من معاني الى المعية وذلك اذا ضممت شيا الى اخر مثله
حتى صار كثيرا وبه قال الكوفيون وجماعة من البصريين في من انصاري
الى الله قوله او من خلاك ذم فالمعنى جاوزوا عن المؤمنين واصلين الى

شياطينهم

شياطينهم فتكون الى بمعناها المشهور قوله ويشهد له قولهم شيطن
وجه الشهادة انه لم يثبت من ملحقات تفعلل تفعلن وثبت تفيعل فهذا
يدل على زيادة الياء دون النون فهذا يرجح الاول من الاحتمالين
المذكورين فتامل قوله لتضمين معنى الانتهاء هذا ناظر الى المعنى الثالث
فيكون المعنى اذا خلوا منتهين الى شياطينهم قوله لانهم قصدوا بالاول
دعوى احداث الايمان فيه بحث لانه ان اراد ان ايمانهم كان يوجد
بعد ان لم يكن فاعتبار العدم السابق مما لا فائدة فيه اذ كل ممكن فهو
معدوم بالعدم السابق وان اراد انهم ادعوا حدوث ايمانهم بعد كفرهم
فقولهم امنا لا يدل على ذلك وانما يدل على حدوثه بالمعنى الاول ويمكن
ان يقال ان قولهم امنا دال على حدوث الايمان لان وضع الفعل على الحدوث
لكن قصد الحدوث بالمعنى الاول مما لا فائدة فيه لانه معلوم فيجب ان
يكون مقصودهم المعنى الثاني او يقال ان كفرهم السابق ثابت فيكون
احداث الايمان ايجاده بعد الكفر فتامل قوله ولانه لم يكن لهم باعث
الى اخره يعني ليس في بواطنهم ما يحث على ان يخاطبوا المؤمنين فيما ادعوا
فيه الموافقة معهم ان يوردوه بالاسمية الدالة على الدوام والثبات
ولا ان يؤكدوه على تحقيقه بخلاف مخاطبتهم مع شياطينهم اذ طباعهم الردية
متنفرة عن الايمان وان كان الاصل ان يخاطبوا المؤمنين بالجملة المؤكدة
لانهم منكرون لايمانهم وان يخاطبوا شياطينهم بما لا تاكيد فيه اذ شياطينهم
ليسوا منكرين موافقتهم هذا هو الظاهر ويمكن ان يقال عدم تاكيد الجملة
الاولى من جملة نفاقهم بالمؤمنين باراءتهم ان ايمانهم ليس مما ينبغي ان يشك
فيه شاك حتى يحتاج الى تاكيد واما تاكيد الجملة الثانية فلدفع ما توهم
ان شياطينهم شكوا في ايمانهم لقولهم مع المؤمنين امنا قوله تاكيد لما
قبله يعني ان عدم العطف اما لان هذه الجملة تاكيد لما سبق لان

الاستهزا بالاسلام والعيا ذبالله نفي له ونفيه عنه يدل على الاصرار على
الكفر او لانها بدل عن السابقة لان تحقير الاسلام تعظيم الكفر وهو مستلزم
للموافقة مع الكفار فالجملة الثانية دالة على ما يلابس الاولى ويلازمها
فهي في حكم قولنا اعجبني الدار حسنها فان قيل بين تحقير الاسلام والثبات
على الكفر ملابسة فما الحاجة الى اعتبار تعظيم الكفر قلنا لان ملابسة التعظيم
مع الموافقة اظهر وقال العلامة التفتازاني في الظاهر انه بمنزلة بدل الكل
وارباب البيان لا يقولون بذلك في الجملة التي لا محل لها ويعنون بما
لا محل له من الاعراب ما لا يكون خبرا او صفة او حالا وان كان في موضع
المفعول للقول اقول على ما ذكرنا اندفع ما ذكره فتامل **قوله** او استيناف
فكان الشياطين الى اخره الظاهر ان الاستيناف اولى لكون فائدته
اكثر لاشتماله على السوال والجواب الموجب لقوة وقوع الجواب في ذهن السامع
مع انه يدل على ما يدل عليه التاكيد من تحقيق الجملة السابقة وكذا يدل
على كون الجملة مقصودة بالذات كما يدل عليه اذا جعل بدلا **قوله** سمي
جزا الاستهزا الى اخره فيه نظر فانه اذا كان الاستهزا بمعنى جزاء الاستهزا
كان معناه الله يجازي الاستهزا حينئذ لا يكون للفظ بهم ارتباط بالفعل
او يتم الكلام في الله يجازي الاستهزا او الاولى ان يقتصر بما قال او لامن
ان معنى يستهزئ بهم يجازيهم على استهزايهم حتى يكون المجموع بمعنى المجموع
وعلى هذا يكون يستهزئ بهم مجازا مرسلا وكذا على تقدير ان يكون بمعنى
انزال الحقارة والهوان لان كلا منهما مسبب عن الاستهزا الحقيقي **قوله**
او يرجع وبال الاستهزا عليهم من الرجع لا من الرجوع ويحتمل ان يكون مراده
ان يكون مجموع جملة الله يستهزئ بهم بمعنى الجملة المذكورة وان يكون مراده
ان معنى يستهزئ يرجع وبال الاستهزا بهم بمعنى عليهم فتكون البا بمعنى
على **قوله** او يعاملهم معاملة المستهزئ بان يرىهم شيئا يميل طبعهم اليه

ويفنعهم

وينفعهم في الظاهر وهو في المآل يوجب ضررهم ويوذيهم **قوله** وانما استوفي
به ولم يعطف الى اخره فيه نظر اذ ليس هذا ناشيا من الاستيناف بل من
تخصيص لفظ الله تعالى بالذكر وتصديره ولذا قال الشريف العلامة ثم ان
هذا الاستيناف لو بصدر بذكر الله تعالى وحده لا لفائدتين الاولى
التنبيه على ان الاستهزا بالمنافقين هو الاستهزا الابلغ الذي لا اعتداد
معه باستهزايهم لصدوره عمن يضمحل علمهم وقدرتهم بجنب علمه وقدرته
والثانية الدلالة على ان الله تعالى يكفي مونة عباده المومنين وينتقم لهم
ولا يحوجهم الى معارضة المنافقين تعظيما لشانهم ولا يلزم الاعتراض على
الكشاف لانه قال هو استيناف في غاية الجزالة والفخامة وفيه
ان الله عز وجل هو الذي يستهزئ بهم الاستهزا الابلغ ومعناه ان في هذا
الكلام المستانف هذه الفايدة ولم يدل كلامه على ان هذه الفايدة تترتب
على الاستيناف دون العطف كما دل عليه كلام المصنف والمفهوم من كلامه
في غير ذلك الموضع ان تقديم اسم الله تعالى وبناء الخبر عليه يفيد
الاختصاص لا ان الاستيناف مفيد لذلك ولذا قال في قوله تعالى
والله يقدر الليل والنهار انه يفيد الاختصاص مع انه ليس فيه
الاستيناف بل العطف وقد نقيا لاحتمال ان يذهب الوهم على تقدير العطف
الى ان ههنا مقدرا وهو المومنون يستهزئون بهم ويكون والله يستهزئ
بهم معطوفا عليه فلا يحصل الغرض المذكور وهو انه لم يحوج المومنين ان
يعارضوهم **قوله** تجدد حالا فحالا وتجدد حينا فحينا قال الشريف العلامة
لما كان المضارع دالا على الزمان المستقبل الذي يتجدد شيئا بعد شي على
الاستمرار ناسب ان يقصد به او وقع موقع غيره ان معنى مصدره المقارن
لذلك الزمان تحدث على منوال مستمر الاستمرار التجددي لا الثبوتي كما في
الجملة الاسمية **قوله** ويدل عليه قراة ابن كثير ويمدهم لان الامداد اعطا

المدد ولم يجئ بمعنى المد في العمر **قوله** ومصداق ذلك الى اخره هذا من تتمة
كلام المعتزلة يعني اضافة الطغيان اليهم للاشعار بان اسناد المد الى
الله تعالى ليس على الحقيقة اذ لو كان المد من فعل الله تعالى كما هو مذهب
اهل السنة لكان الطغيان ايضا من فعل الله تعالى فيجب ان لا يضاف اليهم
بل يطلق ولهذا لما اسند الغي الى الشياطين لم يضف الغي اليهم بل اطلق
وههنا كلام وهو ان اضافة الطغيان اليهم لملابسة الحالية والمحلية
والموصوفية ولا يلزم من ذلك ان لا يكون فعل الله تعالى مثلا اذا قيل بياض
زيد وشكله لا يدل ذلك على انهما ليست فعل الله اذ هي بارادة الله تعالى مع
صحة هذه الاضافة واجاب عنه الشريف العلامة بان المراد ههنا ان
في هذه الاضافة اشارة لطيفة الى ان الطغيان والتمادي في الضلالة
من الافعال التي اكتسبوها باختيارهم استقلالا وان الله تعالى بري منه
فليس يتعلق به خلق ولا ارادة فحينئذ لا يضاف اليهم للاشعار بهذا
الاختصاص لا بالاختصاص باعتبار المحلية والاتصاف فانه يفهم من تماديهم
في الطغيان فلو اضيف على ذلك القصد لعريت الاضافة عن الفائدة اقول
يفهم من ظاهر كلام العلامة ان لا فائدة في الاضافة على طريقة اهل السنة
والحق ان يقال ان الاضافة للاشعار بانهم كاسبون له اي يحصل لهم بكسبهم
وان لم يكن بخلقهم او يقال ان الاضافة للمبالغة في طغيانهم وفرط عتوهم **قوله**
فحذف اللام وعدي الفعل بنفسه رده الشريف العلامة بانه خلاف الاصل
فلا يصار اليه الا بدليل **قوله** وقيل التقدير يمدهم استصلاحا الى اخره
يلزم من هذا خلاف ما اراده الله تعالى وهذا انما يناسب مذهب المعتزلة دون
اهل السنة اذ عندنا خلاف ما اراده الله تعالى محال وانما لزم ذلك لان
مودي هذه العبارة ان الله تعالى يمدهم للاستصلاح اي ارادة الاستصلاح
لانه مفعول له ومثل هذا السؤال يرد على ظاهر قوله تعالى وما خلقت الجن

والانس

والانس الا ليعبدون فان خلق الجن والانس للعبادة خلقهما لارادة حصولها
عنهما والجواب عن السؤال على ظاهر قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا
ليعبدون وما خلقت بعضهما وهم السعداء الا لارادة العبادة عن ذلك
البعض وقد قيل غير ذلك في تفسير الاية ويمكن تطبيقه على مذهب اهل السنة
ويجاب عما ورد على قول المصنف وهو قوله استصلاحا ان المراد من الاستصلاح
طلب صلاح الحال عنهم والطلب غير الارادة على ما ذكر في الكلام حيث استدلوا
على مغايرتهما بان المطلوب قد يكون غير مراد فان الله تعالى امر ابا لهب
مثلا بالايمان والامر هو الطلب فيكون ايمانه مطلوبا وهو غير مراد والا
لوقع وشبهوه بما اذا امر السيد عبده بشيء واراد خلافه عنه ليعود به ويضربه
فان الشيء المامور به مطلوب مع انه غير مراد وفيه نظر فانا لا نسلم ان الطلب
النفسي حاصل في الصورة المذكورة وانما الحاصل مجرد التلفظ بصيغة الامر
واما الامر الحقيقي وهو طلب الشيء فليس حاصلا والحق ان يقال ان المراد من
الاستصلاح طلب الصلاح وليس المراد الطلب الحقيقي بل الطلب الظاهري
الذي هو امرهم بالمامورات الواردة في القران وههنا كلام سنورده ان شاء
الله تعالى **قوله** اختاروها عليه الى اخره استعمال الشراء في الاستبدال
مجاز مرسل في الظاهر لان الاشتراء استبدال مخصوص واستعماله فيه
استعمال الاخص في الاعم لكن صاحب الكشاف جعله استعارة حيث قال
اشتراء الضلالة بالهدى اختيارها عليه واستبدالها به على سبيل الاستعارة
لان الشراء فيه اعطاء بدل واخذ اخر انتهى وهذا التعليل يدل على ان الاستبدال
جزء معنى الشراء لان الاستبدال اعطاء بدل واخذ اخر واذا كان الاستبدال
جزء معنى الشراء كان استعماله فيه مجازا مرسلا بعلاقة الكلية والجزئية
اذ الاستعارة فرع التشبيه ولا يصح التشبيه بين معنى وبين ما يتضمن ذلك
المعنى ويكون الجامع ذلك المعنى نفسه بل لا بد ان يكون الجامع غير الطرفين

قتامل الا ان تكون الاستعارة بالمعنى اللغوي **قوله** ولذلك عدت الكلمتان
اي البيع والشرا من الاضداد لا يخفي انه لم يلزم مما ذكره كونهما من الاضداد بل يلزم
منه ان يكون الشرا بذل الثمن والبيع اخذه ولا يلزم ان يكون كل منهما معنيا
احدهما ضد الاخر فتامل ويمكن ان يقال يراد انه لما كان كل من العوضين
مبيعا ومشتري فما كان مبيعا فهو بعينه مشتري وبالعكس كانت الكلمتان
من الاضداد اي يكون البيع تارة بمعنى الاخذ وتارة بمعنى الاعطا وكذا
الشرا وفيه ما فيه ولك ان تقول ان كان الاستبدال بمعنى اعطاء شي
واخذ اخر فلا يكون الاشترا بمعنى الاستبدال في الاية اذ ليس في اشتراء
الضلالة بالهدى اعطاء شي واخذ اخر وان لم يكن بمعناه بل بمعنى ترك شي
واخذ اخر كان هذا مخالفا لكلام الكشاف لانه يدل على ان الاستبدال فيه
اعطاء شي واخذ اخر اذ فهم من كلامه ان الاعطا او الاخذ بمعنى مشترك بين
الاشترا والاستبدال كما مر فتامل **قوله** اخذت بالجمة الى اخره الجمة مجتمع
شعر الراس والراس لا ذلع القليل الشعر والدرد راصل الاسنان والعم عطف
بيان للطويل والجيد والقصير وقوله كما اشتري المسلم اذا تنصرا اي اشتري
المسلم بالاسلام النصرانية وهذا اشارة الى تنصر تخص بعد اسلامه وهو مشهور
في العرب **قوله** ثم اتسع فيه الى اخره اراد ان هذا اعم مما قبله فان الاول
هو ان يترك شيا حصل في يده ويحصل غيره فيكون مستلزما للتحصيل وترك
الحاصل وهذا المعنى لا يدل على ذلك اذ لا يعتبر فيه التحصيل بل مجرد الطمع
قوله ترشيح المجاز الترشيح ذكر شي يلايم المستعار منه فان الربح وكذا
التجارة يلايم المستعار منه الذي هو معنى الشرا الحقيقي واصل معنى الترشيح
تربية الام بجعل اللبن في فيه شيا بعد شي الى ان يقوى على المص ولما كان في
ذكر ما يلايم المستعار منه تقوية للاستعارة وتربية لها يسمى ترشيحا وانما
كانت فيه التربية المذكورة لانها منبئة عن المبالغة في التشبيه واتصال

الاثر

المشبه

المشبه بالمشبه به فذكر ما يلايم المشبه به يؤكد هذا الاتصال كان فيه
اشارة الى اتحاد المشبه والمشبه به لوجود خاصة المشبه به في المشبه واعلم
انهم قد اختلفوا في ان الترشيح من المجاز اللغوي فيكون مستعملا في غير معناه
الحقيقي او يكون مستعملا فيه وانما المجاز في اثباته للمستعار له فالربح الذي
هو حصول زيادة بالتجارة هل هو ههنا مستعمل في معناه الحقيقي حتى يكون
التجوز في اسناده وتعليقه بالمستعار له او يكون غير مستعمل فيه فيكون
مجازا لغويا فذهب البعض الى انه من المجاز اللغوي وهو الظاهر من كلام
الكشاف ههنا فانه قال ذكر الربح والتجارة من الصنعة البديعة التي تبلغ
المجاز الذروة العليا وهو ان تساق كلمة مساق المجاز ثم تقفي باشكالها
واخوات اذا تلاحقت لم تر كلاما احسن ديباجة منه فان اشكال المجاز
اللغوي تناسب ان تكون مجازات لغوية قال صاحب الكشف اعلم ان التعقيب
بالملايم قد يكون تبعا للاستعارة الاصل لا وجه له غيره كما في رايت اسدا
وافي البراثن عظيم اللبدتين لا يقصد بذلك الا زيادة تصوير الشجاع
انه اسد كامل ولا تذهب فيه الى شي كالبراثن وشي كاللبدة ومنه له
لبد اظفاره لم تقلم وقد يكون مستعملا مع الملايمة كما في قوله ٭ ولما رايت
النسر عز ابن داية ٭ وعشش في وكريه جاش له صدري ٭ فان طرفي
الراس يشبهان بالوكرين للنسر وقيل هما الراس واللحية وكما في الاية
التي نحن فيها اقول فيه نظر فان وافي البراثن عظيم اللبدتين لا بد ان يكون
مستعملة في معنى ولا يخفى ان استعمالها في المعاني الاصلية لا وجه له
فبقي ان يكون المراد غير المعنى الموضوع وهو لو فرض انه ما ذكر من تاكيد كمال
الشجاعة يكون مجازا مستعملا كما في الاية التي نحن بصددها غاية الامر ان
يكون مجازا مرسلا بالمناسبة كما لا يخفى ولمثل هذا قال الكاشي رحمه الله
ان المراد بما لا اظفار في قوله انشبت المنية اظفارها شي تخيل شبيه

بالاظفار وكذا اشار نظائره ويمكن الجواب بان مراده ان وقع البراثن ليس
مجازا مستعملا بمعنى اخر غير ما تقدم فان الاسد بمعنى الشجاع وسبع
البراثن ايضا بمعناه فهو تاكيد له بخلاف الربح فانه ليس بمعنى الاستبدال
الذي استعمل الاشتراء فيه ثم ان الفاضل التفتازاني قال في شرح التلخيص
ومما يدل على ان الترشيح ليس من المجاز والاستعارة ما ذكره صاحب الكشاف
في قوله واعتصموا بحبل الله جميعا انه يجوز ان يكون الحبل استعارة لعهده
والاعتصام للوثوق بالعهد وهو ترشيح لاستعارة الحبل بما يناسبه وقال
الشريف العلامة في حاشية الشرح في هذا الكلام ايماء الى رد صاحب الكشف
حيث جوز في الترشيح كونه حقيقة ومجازا كما في قرينة الاستعارة بالكناية
ولهذا ان يأول عبارة الكشاف بان المراد انه ترشيح فقط فان الاول لم كونه
ترشيحا في الجملة استعارة للعهد والاعتصام استعارة للوثوق بالعهد
او ترشيحا لاستعارة الحبل بما يناسبه فاوقع الترشيح قسيما للاستعارة
اقول لا يخفى مخالفة كلاميه في الحاشية والشرح فان الاحتمال الذي
ابداه في الحاشية وارد على نفسه واعلم ان ما ذكره المحققان المذكوران
دال على ان الترشيح لا بد ان يكون حقيقة ولا يكون مجازا لكن الاستدلال
بعبارة الكشاف لا يساعدهم فان عبارة الكشاف اذا اجري على ظاهره
يفهم منه ان الترشيح في الاية المذكورة باق على حقيقته ولا يفيد ان كل
ترشيح كذلك وقد يقال انه يمكن ان تاول عبارة الكشاف بان يقال
او بمعنى الواو فقد اثبتها الكوفيون والاخفش والجرمي وعلى هذا فلا
استدلال على ان الترشيح حقيقة لا استعارة واولى من ذلك ان معنى
كلامه ان المقصود الاصلي من الاعتصام الوثوق بالعهد نفسه من غير
اعتبار كونه ترشيحا لاستعارة الحبل للعهد وان يكون المقصود الاصلي
منه الترشيح ثم انه كيف يكون الاعتصام بالمعنى الحقيقي ولا يتصور معناه

همنا وكذا الربح الحقيقي والتجارة الحقيقية في الاية المذكورة فلا بد
ان يكون بالمعنى المجازي وكذا في جميع الصور وهو المفهوم من عبارة الكشاف على
ما بينا **قوله** وطار ابت النسر عن ابن داية قال الشريف العلامة استعار
لفظ النسر للشيب ولفظ ابن داية وهو الغراب للشعر الاسود ورشح
الاستعارتين بذكر التعشيش وهو اتخاذ العش وذكر الوكر وهو موضع الطائر
الذي يأخذ للتفرخ قال الشريف العلامة واعلم ان الترشيح قد يكون
باقيا على حقيقته تابعا للاستعارة لا يقصد به الا تقويتها كقولك رأيت
اسدا وفي البراثن كانك لا تريد به الا زيادة تصور الشجاع وانه اسد
كامل من غير ان تذهب بلفظ البراثن الى معنى اخر وقد يكون مستعارا
من ملايم المستعار منه لملايم المستعار له كما في البيت فانه استعير
فيه لفظ الوكر من معناه للراس اقول قد حققنا ان وقع البراثن مجاز
بمعنى الشجاع وانه مراد صاحب الكشف فلا تغفل **قوله** ولذلك يسمى
شفا بكسر الشين وبالفاء المشددة فان الشف هو الزيادة على الشيء
يقال اشف بعض ولده اذا فضله عليه **قوله** واسناده الى التجارة
وهو لاربابها على الاتساع الى اخره المراد بالتلبس كون التجارة فعلا
للتاجر وآلة له وتحقيق هذا الاسناد على ما ذكره صاحب الفوائد
الغياثية ان لكل مركب هيئة موضوعة فان قام زيد مثلا له هيئة
تركيبية موضوعة لمعنى هو نسبة مصدر الفعل الى ما هو فاعل له فاذا اريد
بها نسبة ذلك المصدر الى ما يتعلق بذلك الفاعل كان مجازا فمعنى
قولنا ربح التاجر ان التاجر فاعل الربح ومعنى قولنا ربحت التجارة ان التجارة
سبب الربح والاول حقيقة والثاني مجاز وقد صرح بان هذا المجاز مجاز
لغة قال وقد قيل انه مجاز عقلي اذا اثبت المتكلم حكما غير ما عنده ليفهم
ما عنده ويتميز عن الكذب بالقرينة اقول هو ضعيف اذ الهيئة التركيبية

ليست لفظا حتى يكون استعمالها في غير ما وضعت له مجازا لغة وانما
المسموع هو الالفاظ المفردة واما الهيئة التركيبية فامر معقول الا
ان يتوسع ويقال المجاز اللغوي اعم مما هو واقع في اللفظ المسموع بالذات
او في شيء قائم باللفظ بجعله في حكم المسموع ثم انه لا وجه لاثبات المتكلم
حكما غير ما عنده او لا يعتقد المتكلم بالحكم على خلاف ما عنده الا ان يقال
المراد الاثبات بحسب الظاهر والطلبة بمعنى المطلوب **قوله** بطل استعداد
فان قلت الاستعداد الاصلي باق لا يزول بالضلالات والاعتقادات
الباطلة غاية الامر ان هذه الامور مانعة للوصول الى المطلوب قلت
مراده من الاستعداد الاستعداد القريب ولا يخفى انه غير باق لان
الضلالات بعد ما ثبتت في النفس احتاج ازالتها لو امكنت الى مزيد
كلفة ومشقة وبعد ازالتها لا تبقى النفس على حالتها الاصلية في اذعان
الحق غالبا **قوله** ولا يضرب الا ما فيه غرابة ولذلك حوفظ عليه من التغيير
كذا في الكشاف ويشعر بان عدم التغيير لاجل الغرابة ولا يخفى ان كل تغيير لا ينافي
الغرابة فان من الامثال السيارة بالصيف ضيعت اللبن بكسر تاء الخطاب
ولو بدل الكسر بالفتح لم تزل الغرابة والاوجه ما قال العلامة التفتازاني
ان عدم التغيير لاجل ان المثل استعارة والاستعارة لفظ المشبه به
المستعمل في المشبه فيجب حفظ اللفظ الواقع في المورد والا لم يكن اللفظ
لفظ المشبه به فلم يكن استعارة **قوله** والذي بمعنى الذين الى آخره
قيل عليه انه يجب جمع ضمير استوقد كما في قوله كالذي خاضوا واجيب
بان توحيده نظرا الى ظاهر اللفظ واورد على هذا الجواب انه يوجب
جواز مررت بالرجال القائم بتوحيد الضمير نظرا الى صورة اللام المفردة
واجيب بان هذا هو القياس لكن لما كان اللام في صورة لام التعريف
حتى ذهب المازني الى انه لام التعريف لم تعتبر صورته وجعل صلته تابعة

للموصوف به في الجمع هذا هو المفهوم من كلام العلامة التفتازاني اقول
يمكن الفرق بانه لو لم يذكر في مثل الذي استوقد نارا موصوف مجموع لفظا
ومعنى فغلب حكم الموصوف لانه المقصود وجعل الموصول وصلته الى وصفه
بالمشتق كما صرح به المصنف وغيره واعلم ان عبارة الكشاف ههنا هكذا
فان قلت كيف مثلت الجماعة بالواحد قلت وضع الذي موضع الذين
كقوله تعالى وخضتم كالذي خاضوا والذي سوغ وضع الذي موضع الذين ولم
يجز وضع القائم موضع القائمين امران احدهما ان الذي لكونه وصلة
الى وصف كل معرفة بجملة وتكاثر وقوعه في الكلام ولكونه مستطالا بصلته
حقيق بالتخفيف ولذلك نهكوه فحذفوا ياءه ثم كسرته ثم اقتصروا على اللام
وحده في اسماء الفاعلين والمفعولين والثاني ان جمعه ليس بمنزلة جمع بالواو والنون
انما ذلك علامة لزيادة الدلالة اقول ليس في كلامه تصريح بان اصل الذي
الذين تحذف نونه وقوله لكونه مستطالا بصلته استحق التخفيف ولذا بولغ
في الحذف فيه فعلم ان المطلوب في الموصول التخفيف فلذا جعل الذي
مقام الذين لان في هذا الجعل تخفيفا لكن العلامة التفتازاني حمل
عبارة الكشاف على ان الذي بمعنى الذين بطريق الحذف والتخفيف
ثم قال صاحب الكشاف او قصد جنس المستوقدين او اريد الجمع او الفوج
الذي استوقد نارا وقد اعترض العلامة التفتازاني عليه بانه اذا
كان الموصوف مثل الجمع والفوج فجعل الذي تخفيف الذين مما لا يقول
به عاقل لما فيه اولا من تكلف في جمع الذين واخرا في افراد الضمير بغير حاجة
اصلا اقول لا يفهم من عبارة الكشاف ان التكلف المذكور لازم على تقدير
الجمع او الفوج بل محصل كلامه الجواب عن السؤال بوجوه مختلفة ثلاثة
الاول جعل الذي بمعنى الذين الثاني قصد جنس المستوقدين الثالث
تقدير الجمع والفوج اذ على كل تقدير يندفع السؤال المذكور وهو تمثيل

الجماعة بالواحد فليتامل نعم لو قال ان اصل الذي الذين فيلزم ما ذكر من
الاعتراض لكن لم يقل صاحب الكشاف ذلك بل غاية الامر ان احد الاجوبة
عن السوال الذي ذكره ان الذي في هذا التركيب بمعنى الذين ولعل غرضه
انه كذلك على تقدير اعتبار الفوج او الجمع لا ان الذي مطلقا كذلك
قوله وهو وصلة الى وصف المعرفة الى اخره قال الشريف العلامة المتبادر
من قول صاحب الكشاف ان الذي لكونه وصلة الى اخره انه بكماله اسم موضوع
يتوصل به الى وصف المعارف بالجمل كما ذهب اليه كثير من المحققين وظاهر
ما ذكره في المفصل بل صريحه يدل على ان اللام في الذي حرف التعريف وان
هذه اللام هي بعينها التي تعد في الموصولات الا انها حينئذ اسم لا حرف
لكونها بمنزلة الذي لكونها تخفيفا له وجمهور النحاة على ان اللام التي تعد
من الموصولات ليس منقوصة من الذي بل هي اسم برأسها الا انها لما
اشبهت حرف التعريف في الصورة الزم ان يكون مدخولها اسما مشبها كما
من الجملة الفعلية وهي اسم في صورة الحرف فلذلك كان اعرابها ظاهرا
في صلتها لا مقدرا في محلها واعترض صاحب الحواشي على ما نقل من المفصل
بان المعنى الذي وضع له ذلك اللام في حال الاسمية والحرفية ان
كان واحدا كان مستقلا بالمفهومية وغير مستقل بها معا وان كان
متعددا كانت اللام المذكورة مشتركة وحينئذ لا يستقيم قوله هذه
اللام بعينها التي تعد في الموصولات كما لا يستقيم ان يقال مثلا ان من
الابتدائية هي بعينها من البيانية واجاب عنه بانه يمكن التفصي
عنه بان اللام الداخلة على الذي لام التعريف وله معنى حرفي غير مستقل
بالمفهومية واذا حذف الذي واكتفي عنه باللام ضمنت اللام معناه
فقد انضم الى اللام معنى الذي وصار المجموع معنى مستقلا بالمفهومية
اقول هذا مستكره بعيد جدا اذ يلزم منه ان يكون ما كان حرفا في

الاصل

الاصل صار بحذف اسم متصل به اسما وصار مشتملا على معنى الاسم مستقلا
بالمفهومية وليس له نظير في كلامهم فالتفصي عما اعترض به صاحب الحواشي
ان يقال ان معنى قول العلامة الا انها حينئذ اسم لا حرف لكونها
بمنزلة الذي الى اخره انه حرف في حكم الاسم لكونها قائما مقام الذي
لكونها تخفيفا له واعلم ان الكلام في جعل الذي بمعنى الذين وتطويل
الكلام فيه زائد على ما هو المقصود بالذات فان الغرض الاصلي من الاية
تشبيه قصة المنافقين بقصة المستوقد لا تشبيه المنافقين بالمستوقد
حتى يلزم منه تشبيه الجماعة بالواحد نص عليه في الكشاف فعبارته
كالصريح في انه لا احتياج الى ان يجعل الذي بمعنى الذين بمعنى الجمع
اذ التشبيه بين القصتين لا بين الجماعة والواحد ولا ان يجعل
بمعنى الجنس ولا يحتاج ايضا الى تقدير الجمع والفوج لانه قال بعد
تجويز الوجوه المذكورة على ان المنافقين وذواتهم لم يشبهوا بذوات
المستوقد حتى يلزم تشبيه الجمع بالواحد وانما شبهت قصتهم بقصة
المستوقد ونحوه مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار
يحمل اسفارا وقوله تعالى ينظرون اليك نظر المغشي عليه من الموت
والمصنف ترك هذا التنبيه وتكلم فيما يفيد بحسب الظاهر وجوب
اعتبار احد الامور الثلاثة المذكورة فيحتاج في اصلاح كلامه الى تكلف
قوله وهو سطوع النار وارتفاع لهبها يرد عليه انه اذا كان هذا
بمعنى الوقود كان معنى مجرد لفظ استوقد طلب سطوع النار وارتفاع
لهبها فلا حاجة الى ذكر لفظ النار بعده وهذا لا يرد على عبارة الكشاف
فانه قال وقود النار سطوعها وارتفاع لهبها ويفهم منه ان معنى
الوقود ليس اشتعال النار بل مجرد الاشتعال فلا يلزم التكرار فتامل
قوله او الى ضمير النار وما موصولة في معنى الامكنة الى اخره فان قلت

ما الفرق بين هذا الوجه والوجه الاول فان الفعل على الوجه الاول
مسند الى ضمير النار وما حوله عبارة عن الامكنة ايضا قلت الفرق
بان ما حوله على الاول مفعول به وفي هذا الوجه مفعول فيه وتوضيح
المعنى على الاول فلما اضاءت النار الاماكن او الاشيا التي حول المستوقد
اي جعلتها مضيئة وعلى الوجه الاخر معناه فلما اضاءت النار في امكنة
حول المستوقد صارت مضيئة هذا ان كان الفعل لازما وان كان
متعديا كان مفعوله محذوفا ويكون المعنى فلما اضاءت النار اشيا فيما
حول المستوقد ويرد على الاول من هذين الوجهين ان النار لا توجد
فيما حول المستوقد فليس تشرق فيه واجاب عنه صاحب الكشاف
بانه جعل اشراق ضوء النار حوله بمنزلة اشراق النار نفسها اسنادا
للفعل الى السبب وفيه انه لا حاجة الى هذا التكلف لان النار موجودة
فيما حوله لان ما حوله ما هو محيط به والنار توجد فيه لان وجود
شي في آخر لا يلزم ان يكون في جميع اجزائه كما ان كون النار في الكور لا يستلزم
ان يكون في جميع اجزائه بل في بعضه ويرد على الظرفية انه لا بد من اظهار
في لانهم انما جوزوا حذفها من لفظ مكان حملا له على الظروف المكانية
المبهمة لكثرة استعماله ولا كثرة في الموصول المعبر به عن المكان بل هو
قليل جدا هكذا افاده العلامة التفتازاني في قوله قلة ما حول بمعنى المكان
حتى تامل **قوله** لان المراد من ايقادها فان قلت قد يكون المراد
من ايقاد النار امرا اخر غير النور قلت المقصود بحسب الغالب والمقصود
الاعظم من ايقاد النار في الظلمة النور وهذا هو المراد ههنا بقرينة
قوله وتركهم في ظلمات لا يبصرون ويحتمل ان يكون ذكر ذهاب النور
ليستدل منه على ذهاب النار ولانه انسب بقوله تعالى وتركهم في
ظلمات ويحتمل ايضا ان يراد بالنور النار مجازا لكن الوجه الاول هو

ماذكر

ما ذكر في الكتاب **قوله** او بدل من جملة التمثيل على سبيل البيان التمثيل
قوله مثلهم كمثل الذي استوقد نارا الى اخره فان ما قصد من التمثيل وهو
حال المنافقين مذكور في البدل اذ المقصود ذهاب نورهم ووقوعهم في
الظلمات وانما قال على سبيل البيان اشارة الى ان المبدل منه ليس
في حكم المطروح بل معتبر ايضا فان ما صرح به في التمثيل بيان حال المشبه
به وهذا بيان حال المشبه **قوله** والجواب محذوف وهو قوله انطفت
ناره يدل عليه قوله ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات واشار المصنف
الى تقديره ما ذكر بقوله ما بالهم شبهت حالهم بحال مستوقد انطفت
ناره واختلفوا في ان جعلها جوابا اولى او استينافا فبعضهم رجح
الاول لعدم التقدير الذي هو خلاف الاصل ولان جعله تتمة الاول
يوجب مطابقته للتمثيل الثاني وللاشتمال على المبالغة ولان الحمل
على الاستيناف ضعيف لان السبب في تشبيه حالهم قد علم فيما
سبق فلا معنى للسوال عن وجه الشبه ورجح بعضهم الاستيناف
لما في جعله جوابا من عدم تطابق الضميرين لكونه مفردا في الاول جمعا في
الثاني وفيه مانع معنوي ايضا وهو انه لم يفعل ما يستحق اذهاب نوره
بخلاف المنافق فجعله جوابا يحتاج الى تاويل والظاهر من سوق
العبارة جعله جوابا وجعله استينافا لا يخلو عن نوع خفا ولذا قدم
صاحب الكشاف جعله جوابا على جعله استينافا وتابعه المصنف فان
قلت فما معنى قول صاحب الكشاف ان الحذف اولى من الاثبات لما فيه
من الوجازة مع الاعراب عن الصفة التي حصل عليها المستوقد بما هو ابلغ
من اللفظ في اداء المعنى قلت معناه انه اذا لم يجعل ذهب الله جوابا
بل يعتبر جواب آخر فالاول حذفه للايجاز وللاشارة الى ان الجواب مما
لا يحيط به الوصف وليس مراده ان جعله استينافا اولى من جعله

جوابا فان قلت اذا قدر الجواب وهو انطفت نارهم علم منه ذهاب النور
فما وجه السؤال المقدر والجواب عنه بقوله ذهب الله بنورهم قلت
لا يلزم من مجرد انطفاء النار ذهاب الله بنورهم وانما يعلم ذهاب نور النار
ولا يعلم ذهاب الله بنورهم مطلقا والوجه ان يقال الجواب المقدر بيان
حال المستوقد وقوله تعالى ذهب الله بنورهم بيان حال المنافقين **قوله**
اولان الاطفا حصل بسبب خفي فيه ان الله تعالى لا يخفى عليه شيء وان خفي
على غيره فالمناسب ان يسند الفعل الى سببه الحقيقي الخفي حتى يعلم ثم
ان مجرد كون السبب خفيا لا يصح نسبة الفعل الى الله تعالى فان قيل
نسب اليه باعتبار انه الظاهر منه تعالى فهو يرجع الى الوجه السابق ولعل
لم يذكر صاحب الكشاف هذا الوجه لذلك ويمكن ان يقال ان مراده
ان هذا التركيب وقع على عادة البلغاء من اسناد فعل يخفى فاعله الى الله
تعالى **قوله** او للمبالغة لان الاسناد الى الفاعل القوي مشعر بقوة
الفعل الصادر فكيف اذا اسند الى الفاعل الذي هو اقوى من كل شيء
بل لا قوة الا بالله العلي العظيم **قوله** ولذلك اي ولاجل حصول المبالغة
عدي الفعل بالباء دون الهمزة لما فيها من معنى الاستصحاب ولذا قيل
ذهبت بزيد معناه اي اذهبت زيدا وكنت معه في الذهاب **قوله** احتمل
ذهابه بما في الضوء من الزيادة فان الضوء يستعمل لما يحصل من ذات
الشيء كما للشمس ويخص النور بما يكون من غيره كما للقمر فان نوره مكتسب من
الشمس ولا يخفى ان ما حصل لذات الشيء اقوى مما حصل في الغير بسببه كما
في المثال المذكور **قوله** الظلمة التي هي عدم النور لتصريح بان الظلمة
امر عدمي ليس بوجودي رد لبعض المتكلمين الذي ذهب الى انها كيفية
وجودية مانعة من الابصار **قوله** وجمعها ونكرها اما الجمع فهو
للاشارة الى كثرة الظلمة حقيقة او توسعا بالاشعار الى ان الظلمة

التي

التي هم فيها ظلمة قوية كانها جمع من الظلمة كما ذكره المصنف واما التنكير
فانه يفيد التعظيم **قوله** فضمن معنى صير فمعنى الكلام تركهم مصيرا
اياهم في ظلمات وانما لم يجعل مجازا بمعنى صير لبعد المناسبة بينهما ولان
الاضمار خير من المجاز **قوله** فتركته جزر السباع ينشنه الجزر جمع
الجزيرة وهي الشاة التي اعدت للذبح والنوش التناول **قوله** لانها
تسد البصر وتمنع الرؤية فان قلت اذا كان الظلمة امرا عدميا كيف
تسد الابصار وتمنع الروية قلت هذا على طريقة اهل العرف واللغة
فانهم يجعلون عدم الشرط مانعا عن وجود المشروط واما ارباب العلوم
العقلية فلم يجعلوه مانعا حقيقيا بناء على ما ذكرنا غاية الامر انهم يقولون
عند عدم الضوء لا تتحقق الروية فيمكن اطلاق المانع عليها مجازا **قوله**
ظلمة الكفر وظلمة النفاق الظلمة لما كانت مانعة من الابصار والوصول
الى المقصد وتحصيل الغرض وهما مانعان من الوصول الى المقصد الاصلي
شبههما بها واستعير اسمها لهما **قوله** يوم ترى المؤمنين يسعى نورهم
الى اخره اراد ان تخصيص المؤمنين بان نورهم يسعى بين ايديهم وبايمانهم
مشعر بان الكافرين في الظلمة ولا يخفى ان ثبوت الظلمات لازم اذا
كان الضمير للمنافقين واما اذا كان الضمير للمستوقد فلا حاجة الى
اعتبار كثرة الظلمة لكن اعتبارها يوجب قوة التشبيه **قوله** ومفعوله
من قبيل المطروح المتروك لك ان تقول لم لا يجوز ان يكون مفعوله
امرا عاما مقدرا فمعناه لا يبصرون شيئا والجواب ان المبالغة في هذا
اقوى فكان فيه اشعارا بان ليس لهم الابصار وحاسة البصر وهذا
يستلزم ان لا يبصروا شيئا بخلاف العكس اذ عدم ابصار الشيء لا يستلزم
نفي حسن البصر **قوله** مثل ضربه الله اي حال ذكره الله الى اخره **قوله**
ومن صح له احوال الارادة فادعى احوال المحبة الا لازة الاقبال

بالكلية على الحق والاعراض عن الخلق وهي ابتدا المحبة ولذا قال صاحب
المصطلحات الارادة جمرة من نار المحبة في القلب مقتضية لاجابة
دواعي الحقيقة وقال صاحب الفتوحات هي مقام لا يبقى لصاحبه
ارادة مع محبوبه ولا غرض ثم قال واختلف الناس في حد الحب فما رايت
احدا حده بالحد الحقيقي بل لا يتصور ذلك فما حده من حده الا بنتايجه
ولثاره ولوازمه وقد سئل بعض المحققين عن المحبة فقال الغيرة من
صفات المحبة والغيرة تابى الا الستر فلا تحد **قوله** بحيث يمكن حمل
الكلام على المستعار منه لولا القرينة كقول زهير الاخره فانه لولا
ذكر السلاح والمقذف لامكن حمل الكلام على معناه الاصلي لكن الاية
لا يطوى فيها ذكر المستعار له اي المشبه فان التقدير هم صم اي هم
كصم فيكون التشبيه تشبيها بليغا بحذف المشبه واداة التشبيه
قال الشريف العلامة اعترض بانه اذا حذفت القرينة لم يصلح اللفظ
للمعنى المجازي واجيب بانه صالح له في نفسه مع قطع النظر عن عدمها
ورد بان صلاحية المعنيين ثابتة له في نفسه ايضا مع وجودها
اذا قطع النظر عنه فلا معنى لاشتراط عدمها في هذه الصلاحية
ثم الظاهر ان جعل الكلام المشتمل على ذكر اللفظ المستعار عن ذكر المستعار
له مصحح لصلوح المستعار ان يراد منه المعنى المجازي اذ لو اشتمل
على ذكره ايضا لتعين المعنى الحقيقي فلا يكون صالحا للمعنى المجازي
وان عدم قرينة المجاز مصحح لان يراد به المعنى الاصلي اذ مع وجودها
يتعين المعنى المجازي فلا يكون صالحا للمعنى الحقيقي فالخلو المذكور
شرط لصلوح ارادة المعنى المنقول عنه فيكون المجموع متعلقا بصلاحية
المعنيين على التوزيع قال صاحب الحواشي فيه بحث اذ عدم قرينة المجاز
موجب لارادة معناه الاصلي لا مصحح لارادتها اقول قوله عدم قرينة

المجاز موجب لارادة معناه الاصلي ممنوع لم لا يجوز ان يقول القائل رايت
اسدا او يراد به الرجل الشجاع غاية الامر ان لا يكون هناك قرينة دالة
على المعنى المجازي فان قلت وجود القرينة الدالة لا بد منه في كون اللفظ
مجازا الا في ارادة المعنى المجازي فان قلت المراد من وجوب ارادة
المعنى الاصلي عند عدم القرينة انه يجب على السامع حمل اللفظ المسموع
على المعنى الاصلي حينئذ قلت هذا ايضا ممنوع غاية الامر ان الظاهر
عند عدم القرينة حمله على المعنى الاصلي واما وجوبه فغير مسلم ثم انه اورد
عليه انه لا يجري في الاستعارة المكنية اذ المذكور فيه المستعار له
واجيب بان المستعار في قوله انشبت المنية اظفارها هو السبع
المذكور بطريق الكناية لان المعتبر في الاستعارة هو المكني لا المكنى
به والمستعار له هو الموت مطوي وحاصل هذا الكلام انه يجب في
الاستعارة ان يكون المستعار له مطويا تحقيقا كما في الاستعارة
التصريحية او في حكم المطوي كما في الاستعارة بالكناية لان قوله انشبت
المنية في حكم قوله انشب السبع قال صاحب الكشاف في هذا
المقام ان الاستعارة جاءت في الاسماء والصفات والافعال
في قوله رايت ليوثا ولقيت صما عن الخير ودجا الاسلام وامنا الحق
واورد العلامة التفتازاني عليه سوالا واجاب عنه فقال فان قيل
الاستعارة في الصفات والافعال تبعية وهي كما تجري فيهما تجري
في الحروف فلم اقتصر عليهما دونها قلت لانها لا تجري فيها على
هذه الطريقة اعني التصريح بالمشبه به مذكورا بلفظ الحرف اقول
لا يخفى ان المشبه به في الافعال والصفات هو المصدر وهو غير مذكور
عند ذكرهما بل المذكور ما يشتق منه الا ان يقال هو مذكور بمادته
وجوهره وان لم يذكر بصورته **قوله** وكم ثم ترى المغلقين

المجاز لا بد فيه من القرينة
الصارفة فكيف يراد المعنى
المجازي من غير قرينة قلت

السحرة المفلق هو الاتي بالعجاب **قوله** يضربون بمعنى يعرضون والصفح
الاعراض والتنكير للدلالة على القوة **قوله** يصعد حتى يظن الجهول بان له
حاجة في السماء مناسب للعلو المكاني لكن الصعود ههنا مستعمل للعلو
الرتبي فترتيب الحاجة الى السماء عليه مبني على تناسي التشبيه وجعل الصعود
ههنا صعودا مكانيا ونسبة الظن الى الجهول اما لان العارف يعلم
ان لا حاجة للانسان الى السماء واما لانه لا يعلم انه لا حاجة لخصوص
ذلك الصاعد الى السماء واما لان الجهول يشتبه عليه الصعود الرتبي بالصعود
المكاني **قوله** اسد علي وفي الحروب نعامة قال العلامة التفتازاني
النزاع في هذا المقام اعني في مثل ما ذكر تشبيها او استعارة ليس لفظيا
محضا بل مبنيا على ان اسم المشبه به ههنا مستعمل في معناه الحقيقي
حتى لا يستقيم الكلام الا بتقدير الكاف ويكون تشبيها او في معنى المشبه
كالرجل الشجاع مثلا فيكون استعارة بمعنى اللفظ المستعمل فيما شبه
بمعناه الاصلي ويصح الكلام من غير تقدير الكاف وهذا هو المختار عندي
قال ملك اذا قلت هذا اسد مشيرا الى السبع فلا ضمير في الخبر واذا
قلته مشيرا الى الرجل الشجاع ففيه ضمير مرفوع به لانه ماول بما فيه
معنى الفعل وغرضه انه بمعنى الشجاع ثم قال في شرح التلخيص ان اسد
في زيد اسد لم يستعمل فيما وضع له بل مستعمل في معنى الشجاع فيكون مجازا
او استعارة كما في رايت اسدا يرمي بقرينة حمله على زيد ولا دليل لهم
على ان اداة التشبيه ههنا محذوفة وان التقدير زيد كالاسد وقولنا
زيد اسد اصله زيد رجل شجاع كالاسد فحذف المشبه واستعمل المشبه به
في معناه فيكون استعارة ويدل على ما ذكرنا ان المشبه به في هذا
المقام كثيرا ما يتعلق به الجار والمجرور كقوله اسد علي وفي الحروب نعامة
انتهى كلامه ولا يخفى ان ما قاله جار في الاية الكريمة فتكون الالفاظ

الثلاثة استعارات فيكون الاصل هم اشخاص لا ينتفعون باسماعهم كالرجال
الصم فحذف المشبه به وهو الاشخاص مع صفتها فاستعمل الصم بمعناها
ويرد عليه ان العلامة الاعتراض بان صاحب الكشاف استدل على
كونه تشبيها بان شرط التشبيه طي ذكر المستعار له لفظا وتقديرا
لكن المشبه مقدر ههنا فلا يصح حمل الالفاظ على الاستعارة والعلامة
التفتازاني لم يتعرض لهذا الدليل فان قيل لا يجب طي المشبه مطلقا بل
يجب ان لا يذكر على وجه ينبئ عن التشبيه كما حقق في موضعه قلنا صرح
الشريف العلامة بان المراد من طي المشبه على الوجه المذكور ان لا يذكر
على وجه يكون بين طرفيه حمل او ما هو في معناه ولا يخفى وجود الحمل
ههنا فلا يصح الاستعارة واعترض عليه الشريف العلامة بكلام طويل
حاصله ان زيد اسد مسوق لبيان تشبيه زيد بالاسد فيكون الاسد
مستعملا في معناه الحقيقي كما ذكره القوم وليس هذا المعنى المجموع وهو
الرجل الشجاع مشبها بالاسد فان الشجاعة خارجة عن الطرفين اتفاقا
وما استدل به من تعلق الجار والمجرور به يشعر بان اسدا في اسد علي
مستعمل في مفهوم مجتري فلا يتصور حينئذ تشبيه فضلا عن الاستعارة
بل يكون من قبيل اطلاق الملزوم على اللازم كما مر من ان استعمال الاسد
في معناه الحقيقي لا ينافي تعلق الجار به اذا لوحظ مع ذلك المعنى على
سبيل التبع ما هو لازم له ومفهوم منه في الجملة من الجراة والصورة انتهى
كلامه اقول الحق ههنا ايراد تفصيل وهو ان يقال ان كان المراد من قولنا
زيد اسد تشبيه زيد بالاسد كان الاسد مستعملا في معناه المجازي
فان صح ان اريد به الرجل الشجاع كان استعارة فتامل واما اذا اريد
المجتري كان مجازا مرسلا والقرينة على ارادة هذين المعنيين الحمل كما قاله
العلامة التفتازاني فان قلت اذا اريد به الرجل الشجاع كما ذكر فاما

ان يراد مفهومه او فرده لا وجه للاول اذ نحو قولك زيد اسد اذ ليس
مفهوم الرجل الشجاع ولا للثاني لان الفرد غير مفهوم اللفظ لان اسم
الجنس موضوع للحقيقة الكلية فاذا استعمل الاسد فيه كان معناه
ذلك نقول اولا المراد الاول وليس المراد من حمل المفهوم المذكور على زيد
انه عين ذلك المفهوم بل ان بينهما اتحادا في الوجود كما في حمل سائر
المفهومات على الافراد ونقول ثانيا المراد الثاني وهو معلوم اجمالا
بالقرينة من غير تعيين ويمكن ايضا دفعه بان يقال اسم الجنس
موضوع للفرد المنتشر فاذا استعمل الاسد بمعناه كان ايضا كذلك
قوله على ان الاية فذلكة التمثيل ونتيجته يرد عليه شيئان احدهما
ان نتيجة التمثيل كونهم عميا ولا يعلم منه كونهم صما بكما والثاني انه على
تقدير لزومهما ايضا فالاحسن تقديم العمي لكونه ظاهر اللزوم اقول
الجواب عن الاول يعلم ضمنا من كلامه فان المستوقدين المذكورين
لما تحيروا اختلت قواهم وتعطلت والحال انه شبه حال المنافقين
بحالهم حصل في العقل ان حال المنافقين كحال المستوقدين في
كونهم صما بكما عميا وعن الثاني انه يمكن ان يقال ان اول ما يظهر من
امر النبوة هو ما يتعلق بالسماع وهو دعوى النبي ونزول القران وهم
لم ينتفعوا به نفى عنهم السماع اولا ولما ذكر ما يتعلق بالسماع ناسب
ان يذكر ما يتعلق بجوابهم ولما لم ينتفعوا بالنطق بان نطقوا بالحق
في جواب النبي عليه الصلاة والسلام نفي عنهم النطق ثم ان بعد الدعوى
وانكارهم اظهر المعجزة التي تتعلق بالابصار ولما لم ينتفعوا منه نفي
عنهم الابصار **قوله** فهي على حقيقتها اي ليست مبنية على التشبيه
قال صاحب الحواشي هذا غير مسلم اذ من المعلومات انتفاء النار لا يحصل
الصمم والبكم والعمى لمستوقدها وان التعبير عن اختلال الحواس وانتفاء

القوي

القوي بهذه مجازات لا حقائق اقول الظاهر ان مراد المصنف ليس ان
انطفاء النار مستلزم لما ذكر على كل حال حتى يرد الاعتراض بانه لا يحصل
لهم الصمم والبكم والعمى بل مراده انه يمكن الحمل على الحقيقة على التقدير
المذكور بان فرض مستوقد يحصل لهم الصمم والبكم والعمى بانطفاء الله تعالى
نارهم وجعلهم بسببه متصفا بها ويكون ذلك المستوقد مشبها به
بخلاف ما اذا كان الضمير راجعا الى المنافقين فيكون المراد على التقدير
المذكور تشبيه حال المنافقين بحال الذي استوقد نارا واذهب الله
تعالى نارهم وجعلهم في غاية الحزن والدهشة والخوف فافتقد قوى
السمع والنطق والبصر وهذا لا ينكر من قدرة الله تعالى فيكون اسند
في تقبيح حال المنافقين وخسارهم فان قلت فما موقع صم بكم عمي قلت
الجملة استئناف او حال من مفعول تركهم والرابط الضمير الذي هو صدر
الجملة وهو جائز عند بعضهم من غير ضعف **قوله** لان سببه ان يكون
باطن الصماخ لا تجويف فيه ليس مطلق الصمم بسبب ذلك بل عدم التجويف
نادر وقد يكون بفقد القوة او لمانع اخر مثل غلظ العصب المفروش في
باطن الصماخ وعدم تاثره من الصوت او لشيء اخر ثم ان المعنى الذي ذكر
لا يناسب جعله حالا للمستوقد **قوله** لا يعودون الى الهدى الى اخره
هذا ناظر الى ان يكون الضمير في الاية السابقة راجعا الى المنافقين
وقوله فهم متحيرون لا يدرون ايتقدمون او يتاخرون ناظر الى ما اذا
كان الضمير راجعا الى المستوقدين **قوله** الاحكام السابقة اي كونهم
صما بكما عميا كونهم صما وعميا ظاهر السببية في عدم رجوعهم لان الاعمى
لا يهتدي الى الطريق والاصم لا يسمع قول من يهديه اليه واما كونهم بكما فلا
فلا يظهر سببيته لعدم الرجوع ويمكن ان يقال البكم لا يقدرون على ان
يسالوا من يهديهم الى الطريق فهو السبب لعدم الاهتداء في الجملة **قوله**

للتساوي في الشك يرد عليه ان الشك هو تساوي وقوع النسبة ولا وقوعها
عند العقل فقوله للتساوي في الشك معناه للتساوي في التساوي
فالوجه ان يقال او للشك وقد قال اهل العربية ان او للشك او
غيره قال الرضي قال النحاة ان او اذا كان في الخبر لها ثلاثة معان
الشك والابهام والتفصيل وقال صاحب المغني ان او حرف عطف ذكر
له المتاخرون معاني انتهت الى اثني عشر احدها الشك والمصنف
تابع صاحب الكشاف في هذه العبارة والجواب ان يقال الشك هو
تردد الخاطر وعدم اعتقاده باحد الطرفين فالمراد بقوله او للتساوي
في الشك ان او للتساوي الواقع في صورة الشك فان الطرفين متساويا
عند العقل في صورة تردده قال العلامة التفتازاني ماذكره صاحب
الكشاف جار على ما اشتهر بينهم من ان او كلمة شك الا ان التحقيق انها
لاحد الامرين والشك هو المتبادر للفهم من اطلاقها في الخبر وان كان
يحتمل التشكيك والابهام على السامع والمبالغة في تخييره كقوله وما
امر الساعة الا كلمح البصر او هو اقرب وهو يستعمل لمجرد التساوي كما في
الامر والنهي للتخيير والاباحة اقول فما في الكشاف ناظر الى ان الشك
يتبادر وهو من امارات الحقيقة على ماذكر في الاصول وما في المفصل
ناظر الى ان جعلها لاحد الامرين معنى مشترك بين الكل فالقول بانها
موضوعة لاحد الامرين اولى من القول باشتراكها لفظا بين الامور
المذكورة او بكونها موضوعة لواحد منها **قوله** فانها تفيد التساوي
في حسن المجالسة هذا ناظر الى المثال الاول وقوله وجوب العصيان
ناظر الى الثاني **قوله** وانت مخير في التمثيل بهما او بايهما شئت لك
ان تقول ان هذا لا يستفاد من او بل المستفاد منها انه يمكن التمثيل
بايهما شئت واما التمثيل بمجموعهما فليس مستفادا من لفظه لان معنى

كلمة

كلمة او كما ذكر هو تساوي كل من امرين في شيء ولا يلزم من حصول شيء لكل واحد
من امرين ان يكون لمجموعهما بتلك الحالة ولا يخفى ان لا معنى لتشبيه حال
المنافقين في شيء بمجموع الحالتين المذكورتين من حيث المجموع بل تشبيه
حالهم بكل واحد من الحالتين او بواحد فقط والجواب ان غرضه ان يستفاد
من قوله تعالى او كصيب ان حالهم اي المنافقين شبيه بالحالتين المذكورتين
واذا كان كذلك صح التشبيه بهما جميعا بان يذكر الحالتان معا
ويشبه حال المنافقين بكل واحد منهما او بذكر احدهما فقط ويشبه
حالهم بها وليس المعنى انهم بصدد ان يشبه حالهم بالمجموع من حيث انه مجموع
قوله يقال للمطر والسحاب فان قلت ما وجه اطلاق الصيب على السحاب
والحال ان اهل الحكمة زعموا ان السحاب بخار صعد من البحر فاذا وصل الى
الجو البارد غلظ وانجمد قلت قد يقال قال صاحب الكشاف في الاية دلالة
على ان السحاب من السماء ينحدر ومنها ياخذ ماءه لا كزعم من زعم انه ياخذه
من البحر ويؤيده قوله تعالى وينزل من السماء من جبال فيها من برد اقول
اما ان في الاية دلالة على ذلك فمحل نظر اذ الظاهر من الصيب المطر وعلى
هذا بل على احتماله لا يكون في الاية دلالة على ماذكر بل هذا يحتاج الى
رواية وفي الطيبي ان الامام قال من الناس من قال ان المطر انما يحصل
من ارتفاع ابخرة رطبة من الارض الى الهواء فينعقد هناك من شدة برد
الهواء ثم ينزل مرة اخرى والله تعالى ابطل ذلك المذهب هنا بان بين
ان ذلك الصيب نزل من السماء وكذلك بقوله وانزلنا من السماء ماء
طهورا وبقوله وينزل من السماء من جبال فيها من برد اقول فيه نظر
قوله واسحم وان اي سحاب اسود قريب وتعريف السماء للدلالة هذا
دال على ان اللام للاستغراق وقوله بعد ذلك فاللام لتعريف الماهية
يدل على ان اللام لتعريف الحقيقة والجنس لكن الاول على تقدير حمل السماء

على معناه الحقيقي والثاني على جعله بمعنى السحاب فلا يرد الاشكال بأن
بينهما تنافيا كما فهم مما صرح به في المطول قال والحاصل ان اسم الجنس المعرف
باللام اما ان يطلق على نفس الحقيقة من غير نظر الى ما صدق عليه الحقيقة
من الافراد وهو تعريف الجنس والحقيقة ونحوه علم الجنس واما على حصة معينة
منها وهو العهد الخارجي واما على حصة غير معينة وهو العهد الذهني
واما على الكل وهو الاستغراق والحق ان يقال ان لام الاستغراق في
الاصل لام الجنس كما صرح به في المطول حيث قال لام الاستغراق وهي
لام الحقيقة يقصد به الاستغراق وقوله وهو تعريف الجنس والحقيقة
في مقابلة لام العهد والاستغراق اريد به ان لام الحقيقة اذا اريد
بها نفس الحقيقة من غير نظر الى الافراد اختص بهذا الاسم لا اسم له
غيره واما اذا كان النظر مع ذلك الى الافراد فله اسم اخر ولاجل هذا
نظر صاحب الكشاف حيث اطلق لام الجنس على ما يفيد الاستغراق كما قال
في قوله تعالى ان الله يحب المحسنين ان اللام للجنس فيتناول كل محسن
قوله اكد به ما في الصيب من المبالغة التي في الصيب من الجهات المذكورة
اي حصل بالجعل المذكور زيادة وقوة في المبالغة **قوله** من المبالغة
من جهة الوصف قال العلامة التفتازاني فيه مبالغات من جهة المادة
الاولى اذ الصاد من المستعلية والباء من الشديدة ومن جهة المادة
الثانية لان الصوب فرط الانسكاب والوقوع ومن جهة الصورة لانه
فيعل صفة مشبهة دالة على الثبوت وذلك ان تقول الوجه الاول
متعلق بخصوص اللفظ لا تعلق له بالمعنى فلا يفيد المبالغة في المعنى
واما الثالث فلان مجرد الثبوت لا يدل على المبالغة فتامل **قوله**
لانهما في علاه ومنحدره البرق يحدث في اعلى المطر لونه لطيف جدا ينطفي
بسرعة فلا يبقى الى ان ينزل الى اسفل المطر وانما النازل الصاعقة

وهي

وهي التي تحدث من مادة غليظة قال ابن سينا البرق يحس في الآن بلا زمان
ولكن يمكن ان يبقى الى ان يصل الى بعض منحدر المطر واما الرعد فهو في علاه
واسفله لانه حصل من تموج الهوا الحاصل من انخراق السحاب بسبب خروج
البرق فيستمر التموج الى ان يصل الى صماخ السامعين **قوله** فظلماته سحابه
وتطبقه مع ظلمة الليل لا يخفى ان التطبيق ليس الظلمة نفسها وانما هو سبب
الظلمة فيكون فيه توسع والمراد ما يترتب على التطبيق من ظلمة الليل فيه
اشعار بان ظلمة الليل كلها موجودة في السحاب وليس كذلك اذ ظلمة
الليل انما حصلت في الجو فيكون بعض منها حاصلا في السحاب وهذا هو
المراد ويمكن ان يقال من الظلمات الظلمة الشديدة في الغاية فكانها
ظلمات **قوله** وارتفاعها بانها فاعل الظرف ظاهر العبارة مشعر
بان رفعها بكونها فاعلا للظرف متعين لكنه ليس بمراد وانما اراد ان
كونها فاعلا للظرف جائز بل اولى من جعلها مبتدا وان كان هو ايضا جائزا
قال الرضي قال ابو علي وادعى انه مجمع عليه ان الظرف اذا اعتمد على موصوف
او موصول او ذي حال او حرف استفهام او حرف نفي فانه يجوز ان يرفع
الظاهر لتقويه بالاعتماد كاسمي الفاعل والمفعول والصفة المشبهة ثم قال
الرضي ويجوز ان يقال في جميع ذلك ان الظرف خبر مقدم على المبتدا **قوله**
اضطراب اجرام السحاب واصطكاكها كما قال ابن سينا في كائنات الجو
من طبيعيات الشفا والسبب في حدوث ذلك الصوت انه يحدث من مفاعلة
ما بين النار والرطوبة حركة عنيفة تكون هي سبب الصوت كما اذا اطفانا
النار فيما بين ايدينا حدث صوت دفعة بحدوث حركة هوائية عنيفة
سريعة دفعة يقرع ذلك المتحرك سائر الهوا بحركته السريعة الصاعقة
او المائلة قرعا شديدا يحدث منه الصوت والذي يقال من حدوث الرعد
وبسبب اصطكاك الغيوم فبعيد الا ان يكون لها من الحركات ما يصير في

احكام الرياح واعلم ان ابن سينا ذكر في حدوث البرق انه قد يصعد مع
البخار الذي هو منشأ السحاب دخان فاذا وصل البخار الى الجو انعقد
وانجمد وصار سحابا وبقي فيه من الدخان محتبسا غليظا فعرض للسحاب
بسببه عصر للدخان بسبب جمع اجزائه اي السحاب وميل بعضها الى بعض
بسبب التكاثف ولا يقدر الدخان على الصعود لان اعلى السحاب جامد
جدا بسبب قربه الى الموضع الابرد فيستحيل الدخان ريحا عاصفة في باطن
السحاب يميل الى خروجه من جانب السحاب ويحرك فصار مشتعلا لان هذا
الدخان لطيف منتهي للاشتعال فيشتعل بادنى سبب **قوله** يسقون
من ورد البريص الى اخره بردى نهر بدمشق والبريص يتشعب منه والتصفيق
نقل من اناء الى اناء للتصفية والرحيق صفوة الخمر السلسل السهل
الانحدار وتعديته وردّه بعلى مع ذكر المفعول على تضمين معنى النزول
والباء في الرحيق للمصاحبة **قوله** من العيمة اي من شهوة اللبن اي
من اجل العيمة فمن يؤدي معنى اللام فقد يكون ما بعده غاية يقصد
حصولها وقد يكون باعثا يتقدم وجوده والمثال المذكور من هذا
القسم **قوله** والصاعقة قصفة رعد هدها قال ابن سينا في طبيعيات
الشفا واما الصاعقة فانها ريح سحابية مشتعلة ليست بلطيفة
لطف البرق الذي لاجله لا يبقى شعاع البرق زمانا يعتد به بل هي
ريح سحابية مشتعلة تنتهي الى الارض لا ضوؤها وحده بل جرمها
المشتعل واما قول المصنف قصفة رعد فالظاهر انه شبه صوت الرعد
قال في الصحاح رعد قاصف شديد الصوت **قوله** الا اتت عليه اي
اهلكته قال ابن سينا قد تذيب الصاعقة الصفائح المضببة على
الرسة ولا تحرق الرسة وكذلك قد تذيب الذهب في الصرة ولا تذيب
الصرة الا ما تحرق من الذوب وهذا يخالف قول المصنف مخالفة ما **قوله**

اماصفة

اما صفة لقصفة الرعد فهي نفسها لا صفتها والجواب ان المقصود ان
ما ذكر كان بحسب الاصل وقد صارت استعمالها فهي صفة لقصفة الرعد
باعتبار الاهلاك لان الصعق الاهلاك كما يقال صعقته الصاعقة
اذا اهلكته بالاحراق فاذا كان صفة للقصفة فالتاء للتانيث لكون
موصوفها مؤنثا واذا كان صفة الرعد فالتاء للمبالغة **قوله** واغفر
عوراء الكريم الى اخره العوراء الكلمة القبيحة اي استر قبح الكريم لاجل ادخاره
احسانه **قوله** والجملة اعتراضية لا محل لها فائدة الاعتراض انه
لما شبه المنافقون بالمستوقد الحاذر عن الموت بالحيلة المذكورة فهم
منه ان المنافقين ايضا احتالوا في دفع البلاء عنهم بالحيلة فرد عليهم بقوله
تعالى والله محيط بالكافرين فلا يقدرون على ما ذكر **قوله** والله محيط
بالكافرين قال الشريف العلامة احاطة الله تعالى بالكافرين مجاز شبه
شمول قدرته تعالى اياهم باحاطة المحيط بما احاط به في امتناع الفوات
فكان هناك استعارة تبعية في الصفة سارية اليها من مصدرها او ان
شبه حاله تعالى معهم بحال المحيط مع المحاط اي شبه هيئة منتزعة
من عدة امور باخرى مثلها كان هناك استعارة تمثيلية لا تصرف في
شيء من الفاظ مفرداتها الا انه لم يصرح الا بلفظ ما هو العمدة في الهيئة
المشبهة بها اعني الاحاطة والبواقي من الالفاظ منوية في الارادة
على ما هو الحقيقة في نظائره ومن زعم ان كون هذه الاستعارة تبعية
لا ينافي كونها تمثيلية لما في الطرفين من اعتبار التركيب ان اراد به ان معنى
الاحاطة مركب فبطلانه ظاهر لانها كالقرب مدلولها مفرد وان اراد اعتبار
هيئة منتزعة من مدلولها مع غيره لم يكن مدلول الاحاطة مشبها به
فكيف يسري منه استعارة الى الوصف المشتق منها ومن ههنا ينكشف
ان الاستعارة التمثيلية لا تكون تبعية كما نبهت عليه مرة في اوائل

علي هدى قال صاحب الحواشي فيه بحث لجواز ان يختار ان معنى الاحاطة
مركب لا بالقياس الى لفظ الاحاطة بل بالقياس الى الفاظ لوحظ اجزاء هذا
المعنى بها حال التركيب مثلا لوحظ هذا المعنى وعين غير لفظ الاحاطة
بازائه ثم عبر عنه حال التشبيه بلفظ الاحاطة وليكن هذا القدر في
التركيب المعتبر في التمثيل وما استدل به العلامة المحشي على التركيب
يستلزم هذا القدر ولا يقتضي التركيب في حال التشبيه كما عرفت آنفا
ولو لم يكتف في التركيب المعتبر في التمثيل بهذا او شرط التعبير عن المعنى
حال التشبيه بالفاظ مركبة لزم ان يكون تشبيه معنى معين اذا عبر
عنه بالفاظ مركبة تمثيلا واذا عبر عنه بلفظ مفرد لا يكون تمثيلا
وبعده لا يخفى وعلى هذا كون الاستعارة تبعية لا ينافي كونها تمثيلية
اقول في البحث المذكور بحث اما اولا فلان معنى الاحاطة غير مركب التركيب
المعتبر هنا فان معناها كون الشيء حول آخر وهذا معنى مقيد لا مركب
وفرق بين المقيد والمركب كما قرر في علم البيان واما ثانيا فلان الظاهر
ان التشبيه التمثيلي انما يكون اذا روعي الامور المنتزعة المتعددة من
حيث انها متعددة مفصلة لا من حيث انها واحدة مجملة واللفظ الواحد
لا يدل على المتعدد من حيث هو متعدد بل يدل عليها اي على الامور المجملة
كما قالوا ان الانسان يدل على الحيوان الناطق مجملا اي من حيث انه
واحد بلا تفصيل وتعدد ملاحظة والتفاوت ولفظ الحيوان الناطق
يدل على معنييهما بالتفصيل فلا يكون الاحاطة معتبدا لما اعتبر في التشبيه
التمثيلي واما ثالثا فلا نسلم بعد ما ذكره لا بعد في تسمية شيء معين باسم
خاص باعتبار حالة اخرى قال الشريف العلامة ومن المتأخرين من جوز
ان يكون طرفا التشبيه التمثيلي مفردين وتوصل الى تجويز افراد الطرفين
في الاستعارة التمثيلية ثم قال اما التوجيه الاول فوجه بوجهين

احدهما

احدهما ان وجه الشبه في التشبيه التمثيلي ربما كان منتزعا من عدة
اوصاف بطرفي المفردين كما في تشبيه الثريا بالعنقود فالواجب فيه
تركب وجهه لا طرفيه وهو مردود لما مر من انه خلاف المتبادر من العبارة
فلا يصار اليه في التعريفات لا سيما اذا لم يكن هناك ضرورة اليه
ولم يقل من يتمسك بكلامه ان تشبيه الثريا بالعنقود تمثيل الوجه
الثاني ان انتزاع وجه الشبه من متعدد في طرفي التشبيه يوجب تعددا
في كل منهما بحسب المعنى دون اللفظ لجواز ان يعبر عن الامور المتعددة
في كل منهما بلفظ كقوله تعالى مثلهم كمثل الذي استوقد نارا وهو مردود
ايضا بان انتزاع وجه الشبه من تلك الامور المتعددة يستلزم ان
يلاحظ كل منها قصدا فلا يصح ان تكون تلك العدة معبرا عنها بلفظ
واحد فان الذهن انما ينتقل من اللفظ الواحد الى تلك العدة اجمالا
بحيث لا يكون شيء منها مقصودا متوجها اليه في نفسه بحسب تلك الملاحظة
الاجمالية فكيف يتصور انتزاع وجه الشبه منها بحيث يكون لخصوص
كل واحد منها مدخل فيه لا يقال اذا لاحظناها اجمالا في ضمن لفظ
واحد قلنا بعد ذلك ان نلاحظ تفاصيلها وننتزع وجه الشبه لانا
نقول هي من حيث انها لوحظ تفاصيلها ليست مدلولة لذلك اللفظ
الواحد بل لالفاظ متعددة بحسبها مقدرة في الارادة سواء كانت مقدرة
في نظم الكلام او لا كما سيأتي تحقيقه اقول حاصل ما قاله ان التشبيه
التمثيلي الواقع في التركيب البليغ وهو المبحوث عنه في علم البيان يجب
ان ينتزع من امور يدل عليها بالفاظ متعددة ملحوظة تفصيلا فلو دل
عليها بلفظ واحد لم يكن التشبيه تمثيلا **قوله** استيناف ثان الى قوله
مع تلك الصواعق لا يخفى انه اذا قدر السؤال هكذا لا يلايمه الجواب بان
البرق يخطف ابصارهم لان البرق شيء والصاعقة شيء آخر ولقد احسن

صاحب الكشاف حيث قال لما ذكر الرعد والبرق على وجه يؤذن بالشدة
والهول فكأن قائلا يقول لما ذكر الرعد والبرق كيف حالهم مع ذلك
الرعد فقيل يجعلون اصابعهم في آذانهم ثم قال فكيف مع ذلك البرق
فقيل يكاد البرق يخطف ابصارهم **قوله** كاد لمقاربة الخبر من الوجود
لعروض سببه لكنه لم يوجد الى آخره لم نجد هذا التقرير في كتبهم والظاهر
انه اذا لم يوجد سبب الخروج مثلا وهو الباعث عليه في مثل قوله
كاد زيد يخرج لكنه قرب ذلك السبب وارتفع مانع الخروج ووجد
الشروط صح ان يقال كاد زيد يخرج فان قيل المراد بالسبب الفاعل فقط
في الصورة المذكورة السبب موجود والشرط الذي هو الباعث
عليه غير موجود قلنا مجرد وجود الفاعل لا يوجب جعل الفعل قريب
الحصول والاولى الاكتفا في معناه بقرب الخبر من الوجود باي طريق كان
قوله ولذلك جاءت متصرفة اي لاجل ان كاد لخبر محض جاءت متصرفة
يبنى منها المضارع واما عسى فلما كانت موضوعة لانشاء الرجا لا يبنى
منه المضارع قال الرضي انما لم يتصرف في عسى لتضمنه معنى الحرف اي انشاء
الطمع والرجا كلعل والانشاآت في الاغلب معاني الحروف والحروف
لا يتصرف فيها واما فعل التعجب والاسمية فكانت حرف معنى الانشا
عارض فيها ومما ذكرنا يعلم قصور تقرير المصنف في تبيين المقصود
ههنا **قوله** تنبيها على ان المقصود من القرينة هو قرب حصول
مصدر الفعل وقوله من غير ان معناه مقرون بها وانما جعل كذلك
لان المضارع مشعر بالقرب من الحصول اذا كان مجردا من علامات
الاستقبال التي منها ان واما قوله بالدلالة على الحال فمعناه انه
للحال جاحد المعنيين فاذا جعل خبر كاد الذي للقرب وجرد عن ان كان
هذا قرينة لان يراد بها الحال وهو موكد للقرب فمعنى كاد زيد يخرج

انه

انه قرب خروجه في الحال وفيه ما فيه **قوله** بما ظلما حالي مرجع
الضمير العقل والدهر المذكوران في البيت السابق وحالي بصيغة المثنى
عبارة عما يتوارد عليه من الخير والشر والغنا والفقر واسناد الاظلام
الى العقل لانه لا يطيب للعاقل عيش لانقطاعه عن الدنيا وزهرتها
والتفكر في امر الآخرة واهوالها **قوله** ثم اجليا اي ثم كشفا الظلام
عني وانا امرد في السن اشيب في العقل او في غيره وانه لمقاساة الاهوال
وفيه تجريد فانه جرد عن نفسه امرد اشيب وحقه ان يقول عن وجهي
صعد الى ما ذكر **قوله** فانه وان كان من المحدثين اي من الذين نشأوا
بعد الصدر الاول فالشعراء طبقات الجاهليون كامرئ القيس وزهير
والمخضرمون اي الذين ادركوا الجاهلية والاسلام كحسان ولبيد
والمتقدمون من اهل الاسلام كالفرزدق وجرير يستشهد باشعارهم
ثم المحدثون كالبحتري وابي تمام لا يستشهد بشعرهم اقول لعل ذلك
لان مدار شعرهم ليس على محض السليقة والسماع من العرب العربا بل
لكتب اللغة والقواعد النحوية والصرفية مدخل فيه فلعلهم لم يتقنوا
القواعد المذكورة او الاستنباط منها فوقع الخلل في اشعارهم **قوله**
ما يقوله بمنزلة ما يرويه قال العلامة التفتازاني قد يعترض بان
مبنى الرواية على الوثوق والضبط ومبنى القول على الدراية والاحاطة
بالاوضاع والقوانين والاتقان في الاول اي في الدراية بالدال
المهملة لا يستلزم الاتقان في الثاني اي الرواية بالواو **قوله**
لانهم حاروا على المشي لفرط شوقهم الى الخلوص مما وقعوا فيه من الظلمات
والرعد والبرق **قوله** وظاهر الدلالة على انتفاء الاول لانتفاء الثاني
فيه بحث فان الظاهر انها لانتفاء الثاني لانتفاء الاول فان قولك
لو جئتني اكرمتك ان انتفاء الاكرام بسبب انتفاء المجيء وهذا هو المطابق

لقول الجمهور واما قول ابن الحاجب ان الاول سبب والثاني مسبب
والسبب قد يكون اعم من المسبب لجواز ان يكون لشي اسباب مختلفة
كالنار والشمس للاشراق وانتفاء السبب لا يوجب انتفاء المسبب بخلاف
انتفاء المسبب فانه يوجب انتفاء السبب فقد رده العلامة التفتازاني
بانه ليس مقصود الجمهور ومن ان يستدل بانتفاء الاول على انتفاء الثاني
حتى يرد عليهم ما اورد عليهم بل مقصودهم ان معنى لو انتفاء الثاني في الواقع
بسبب انتفاء الاول نعم قد يستعمل في مقام الاستدلال على ان انتفاء
الاول لانتفاء الثاني ولو في الاية الكريمة بالمعنى الذي اعتبره
الجمهور فانه يفيد ان عدم ذهاب سمعهم وابصارهم بسبب عدم مشية
الله تعالى في الواقع لذهابهما وان كان صالحا للمعنى الاخر وهو
الاستدلال اذ عدم الذهاب دال على عدم المشيئة لكن لا في هذا
الموضع **قوله** والتنبيه على ان تاثير الاسباب في مسبباتها مشروط
لمشية الله تعالى هذه العبارة وكذا قوله مع قيام معنى يقتضيه
ليست على ما ينبغي لان الاسباب لا تاثير لها في المسببات وليس
التاثير الا لله تعالى على قاعدة اهل الحق وليس لها اقتضاء ايضا بل
لا دخل لها فيها وحق العبارة ان يقال والتنبيه على ان كون المسببات
ووجودها مرتبطة بالاسباب العادية واقع بقدرة الله تعالى ومشيته
قوله وقوله ان الله على كل شي قدير كالتصريح به والتقرير له اي كالتصريح
بالتنبيه المذكور وفيه بحث اذ لقائل ان يقول لا يلزم من قدرة الله
تعالى على كل شي ان يكون كل شي واقعا بقدرته فان كونه تعالى قادرا
على كل شي هو انه تعالى يقوى على ايجاد كل شي وان كل شي واقع بقدرته
معنى اخر وهو ان وجوده بالفعل في الواقع حاصل بقدرته لا بغيرها
والجواب انه لما ثبت ان مذهب اهل الحق انه لا يجوز ان يكون مقدور

من قادرين موثرين بان يصح من كل منهما ايجاده لبرهان التمانع وثبت
ان الله تعالى على كل شي قدير لزم ان لا يكون غيره قادرا على شي موثرا
فيه للزوم التمانع فكل شي واقع واقع بقدرته تعالى وقدرته تابعة
لمشيته في التاثير فثبت ان كل شي واقع بمشيته **قوله** بمعنى شاء اي
بمعنى اسم الفاعل وقوله بمعنى مشي اي بمعنى اسم المفعول وعليهما اي على
هذا الاطلاق اي على كونه اسم مفعول وقع قوله تعالى ان الله على كل شي
قدير والله خالق كل شي وذلك لوجهين احدهما انه يفيد العموم فانه
تعالى خالق كل شي قادر عليه الثاني انه مناسب لقوله ولو شاء الله
لذهب بسمعهم وابصارهم فان ذهاب السمع والبصر داخل في الشي بمعنى
مشي ولا يدخل في شي بمعنى شاء **قوله** الظاهر ان تعالى المشنوية كان
مشي بمعنى الاستثناء مصدرا حيث ما دخلت عليه ياء النسبة فصار
معناه المنسوب الى الاستثناء **قوله** شي من الاشيا لان الشي بمعنى
المشي وهو الذي شاء الله وجوده لا يمكن ان يكون واجبا ولا ممتنعا فلا
يدخلان فيه حتى يحتاج الى الاستثناء عقلا **قوله** والمعتزلة هذا
تعريض على الكشاف فان مضمون كلامه ان الشي بمعنى ما يصح ان يعلم
ويخبر عنه فيشمل الواجب والمستحيل فيحتاج الى استثنائهما عقلا
لزمهم التخصيص بالممكن في تصحيح قوله تعالى خالق كل شي على مذهبهم من
وجهين احدهما ما ثبت ان كل ممكن فهو مخلوق لله تعالى اذ يجوز ان
يكون ممكن لا يوجد اصلا ولم يتعلق الارادة بوجوده الثاني انهم ذهبوا
الى ان العبد خالق لافعاله بل نقول اذا لم يمكن ان يكون مقدور من
قادرين كما هو مذهب جمهور المعتزلة لا بد ان يستثني على مذهبهم
افعال العباد عن كل ان الله على كل شي قدير ولا يرد هذا على مذهب اهل
السنة فان الشي اذا كان بمعنى مشي فكل شي مقدور ومخلوق على حسب

المشيئة قوله القدرة هي التمكن من ايجاد الشيء وقيل صفة تقتضي التمكن
قال صاحب المواقف القدرة صفة تؤثر وفق الارادة وقيل ما هو مبدا
قريب للافعال المختلفة وكلامه يدل على ان القدرة ليست نفس
التمكن بل صفة تقتضيه فبين كلاميهما تخالف ثم لا يخفى ان مذهب
اهل الحق ان قدرة الله تعالى صفة موجودة ثابتة لذات الباري
ومن التمكن امر اعتباري عقلي ليس بموجود في الخارج ويمكن ان يقال
مراده ان القدرة بحسب اللغة هي التمكن المذكور وما ذكره صاحب
المواقف وغيره من اهل الحق بيان المعنى الاصطلاحي قوله القدير
الفعال لما يشاء ولذلك الى اخره ان اريد الفعال لما يشاء على ما يشاء
لزم ان لا يوصف به غير الباري بل يمتنع ان يوصف به غيره ويمكن
ان يقال المراد انه قد يوصف به غيره مجازا قال صاحب الحواشي
ما فسر به القدرة يقتضي ان يكون القدير هو المتمكن من ايجاد الشيء
او وصفة مقتضية للتمكن من ايجاده لا الفعال اللهم الا اذا ثبت
نقله الى هذا المعنى اقول لا نسلم ان التفسير يقتضي فان القدير
صفة مبالغة فلا بد ان يكون معناه زائدا على معنى القادر باعتبار
المبالغة ولعل المبالغة المعتبرة فيه ما ذكر فيكون معنى الفعال
المتمكن من الفعل تمكنا تاما وقال بعض المحققين القدير هو الفاعل
لما يشاء على قدر ما تقتضيه الحكمة لا زائدا عليه ولا ناقصا عنه
قوله وفيه دليل على ان المحدث حال حدوثه والممكن حال بقائه مقدور وان
اي وجود الاول وبقاء الثاني بقدرة الله تعالى وفيه رد على من
زعم ان الحادث يحتاج في حدوثه الى القادر لا في بقائه ومنهم جمهور
المتكلمين ولما كان هذا امرا شنيعا قالوا ان الجوهر لا يخلو عن الاعراض
وان العرض لا يبقى زمانين فلا يتصور له الاستغناء عن القادر في

آن

آن من الآنات واما الجوهر فلا يخلو عن العرض فهي محتاجة في تلك الصفات
الحادثة الى القادر وقال صاحب الحواشي صورة هذا الدليل في الحادث
ان الحادث في حال حدوثه شيء وكل شيء مقدور لله تعالى ينتج ان الممكن
في حال وجوده مقدور لله تعالى والاستدلال المذكور منظور فيه
اذ لا يلزم ان يكون صدق الاكبر والاوسط على ذات الاصغر في حالة
واحدة الا ترى ان القياس المؤلف من زيد في حال تعطل حواسه نائم وكل
نائم مستيقظ صادق ولا يصدق زيد في حال تعطل حواسه مستيقظ
اقول فيه نظر لان الشيء بمعنى المشيء على ما ذكر والحادث حال حدوثه والممكن
حال بقائه مشيئان والا لزم ما لم وقوع يشا الله تعالى فيلزم ان يكونا
مقدورين في هاتين الحالتين لان الله على كل شيء قدير فان الظاهر
منه انه قادر على كل شيء في كل زمان فسقط ما قال من انه لا يلزم ان
يكون صدق الاكبر والاوسط على ذات الاصغر في حالة واحدة فان قيل
ما ذكرتم امر ظني فمنع اللزوم الذي ذكره باق لان صدق قولنا كل شيء مقدور
لا يستلزم ان يكون مقدورا دائما اذ صدقه يحصل بان يكون مقدورا
في بعض الاوقات كما ان قولنا كل انسان كاتب لا يستلزم ان يكون
كاتبا دائما قلنا ما قاله المصنف هو ان فيه دليلا على ما ذكره وهذا
صحيح وان كان الدليل مفيدا للظن ولا يخفى انه كذلك ويمكن ان يقال
ان قوله تعالى ان الله على كل شيء قدير من غير تخصيص بزمان دون
زمان وحال دون حال مشعر بانه قادر عليه في كل حال وزمان واعلم
ان قدرته على كل شيء ليس الا باعتبار امكان ذلك الشيء كما تقرر في الكلام
ان علة الاحتياج هو الامكان والممكن في حال البقاء محتاج الى القادر
فثبت انه تعالى قادر على كل شيء في كل زمان فتامل ثم النظر الذي ذكره
ليس على ما تخيله لان قوله زيد في حال تعطل حواسه نائم في قوة زيد

نائم في حال تعطل حواسه فيكون القياس هكذا زيد نائم في حال تعطل
حواسه وكل نائم في حال تعطل حواسه مستيقظ في زمان ما فزيد مستيقظ
في زمان ما وكذا حدوث الحادث او يقال ان بقاء الممكن لما كان مشيا
وكذا حدوث الحادث كما ذكرنا وجب ان يكون مقدورا اذ كل ما تعلق به
المشيئة تعلق به القدرة **قوله** وان مقدور العبد مقدور الله تعالى
فيه ان القدرة على التفسير المختار عنده لا يشمل قدرة العبد اصلا اذ
القدرة على ما قاله التمكن من الايجاد ومذهب اهل الحق ان العبد
لا يتمكن من ايجاد شيء فلا يكون للعبد مقدور اصلا فلا يصح ان يقال
مقدور العبد مقدور الله الا ان تفسر القدرة بغير التفسير الذي
اختاره مثل ما قال ان القدرة هيئة يتمكن بها من الفعل لا يقال
هذا ايضا غير صحيح عند اهل الحق لان العبد لا يتمكن من ايجاد شيء لانا
نقول المراد من التمكن من الفعل اعم من التمكن من الكسب او من الايجاد
قوله فانه شبه حال اليهود فان كلا من طرفي التشبيه مركب منتزع
من متعدد احدهما هو حملهم التوراة مع عدم العمل بما فيها والطرف الاخر
حمل الحمار الاسفار مع الجهل بما فيها ووجه الشبه بينهما فقدان الانتفاع
بابلغ نافع مع وجدانه والكد والتعب في استصحابه **قوله** والغرض
منها تمثيل حال المنافقين فالمشبه في التشبيه الاول هو مجموع الامور
المتعددة التي هي حال المنافقين من الحيرة والشدة واظهارهم الايمان
وما انتفعوا به من حفظ الدماء وسلامة الاموال والاهل وغير ذلك
وزوالها عنهم بالقرب باهلاكهم وافشاء حالهم وايقاعهم في العذاب
الدائم والمشبه به حال المستوقدين وهو استيقادهم النار واضاءة
النار ما حولهم في انطفاء نارهم والذهاب بنورهم ووجه الشبه اشتمالها
على صلوح الحالة في الظاهر اول الامر والفساد والخسارة اخره وفي التشبيه

الثاني

الثاني المشبه حال المنافقين وايمانهم المخالط بالكفر والخداع ونفاقهم
حذرا من القتل والمشبه به حال اصحاب الصيب وحصول الظلمات والرعد
والبرق فيه وجعل الاصابع في الاذان من الصواعق عند الموت ووجه
الشبه وجدان ما هو نافع في الظاهر وانقلابه اخرا الى الضر المفرط
والخسارة الشديدة والهول العظيم **قوله** وما يستوي الاعمى والبصير
اذ يعلم منه تشبيه الكافر بالاعمى والمؤمن بالبصير ويعلم ايضا تشبيه
الكفر بالظلمات والايمان بالنور والثواب بالظل والعقاب بالحرور
اي لا يستوي الكافر والمؤمن اللذان هما كالاعمى والبصير ولا يستوي
الكفر والايمان اللذان هما كالظلمات والنور ولا الحق والباطل اللذان
هما كالظل والحرور **قوله** وقيل شبه الايمان او القرآن اقول يمكن ان
يقال في التشبيه الاول انه شبه حال الانسان في استعمال
الحواس وتحصيل العقل بالملكة باستيقاد النار واضاءة العقل
المذكور وما حصل من المعاني بالميل الى الطغيان ومشتهى النفس باطفائها
وذهاب النور ووقوعهم في الجهالات الموجبة للدهشة والحيرة بالوقوع
في الظلمات وفي التشبيه الثاني انه شبه حال من تحصل المعقولات
الاول والمبادي الاولية بالصيب والجهالات بالظلمات المختلطة
بالصيب وما اختلج في الخاطر من الامور المخوفة بالرعد وما حصل فيه
من الامور الهادية الى الطريق المستقيم مما سمع من النبي صلى الله عليه
وسلم بالبرق ومما سمع منه صلى الله عليه وسلم من الامور المزعجة المفزعة
بالصواعق واعراضهم عنها بوضع الاصابع في الاذان **قوله** ولو شاء الله
لجعلهم بالحالة لك ان تقول الجاعل والفاعل ليس الا الله تعالى اذ ليس
لغيره تعالى تاثير بوجه من الوجوه عند اهل الحق فلا معنى لقوله لجعلهم
بالحالة التي يجعلونها والجواب ان العباد وان لم يكونوا فاعلين

لكن لم كسب فالمعنى لو شا الله لجعلهم بالحالة التي يكسبونها وهي اضاعة
السمع والبصر اذ لو شا الله لجعلهم دايما بالحالة التي يكسبونها وهذا هو
المناسب لعبارة المصنف **قوله** لما عدد فرق المكلفين وخواصهم ومصارف
امورهم الفرق المذكورة المومنون والكافرون المصرون والمنافقون
وخواصهم وخالصهم التي يمتاز بها كل فريق عن مقابله ومصارف امورهم
اعمالهم **قوله** سرا له وتنشيطا فان من خاطبه ملك من الملوك يزداد
نشاطا فكيف ملك الملوك **قوله** واهتماما بامر العبادة وتفخيما لشانها
هذا من زياداته على الكشاف وفيه ان الالتفات الى الخطاب يدل على
على هذا السامع وتنشيطه لان الخطاب اشد تاثيرا وتحصيلا للنشاط
ولحصول الاسلوب الجديد ولكل جديد لذة خصوصا مثل هذا الخطاب
واما انه يدل على الاهتمام بمضمون ما يخاطب به ففيه خفا وتوضيحه
ان اقبال المتكلم سيما اذا كان عظيم الشان على السامع بان يخاطبه بعد
ايراد الكلام بطريق الغيبة دل على ان مضمون الكلام امر يعتنا به ويهتم
بشانه والا لما اشتغل بايراده بطريق الخطاب مقبلا على السامع **قوله**
او للاعتنا بالمدعو له فان يا لما وضع في الاصل لندا البعيد فاذا نودي
به القريب كان فيه اشعار بان المدعو له مما يستحق ان يخاطب ويدعا
له القريب والبعيد ففيه اشعار بشانه والحث عليه فايراد يا في القريب
يمكن ان يكون لهذه النكتة ويمكن ان يكون لاستقصا شان المدعو
فكانه بعيد عن حضرة المتكلم **قوله** لانه ناب مناب فعل يرد عليه انه
لزم منه وجود كلام من حرف واحد وهو خلاف ما تقرر باجماع النحاة
من ان الكلام لا يتاتى الا من اسمين او فعل واسم وكون يا حرفا قايما
مقام الفعل لا يدفع هذا السوال لانه وان كان نايبا فليس بفعل ولا
معناه معنى الفعل عند الجمهور واما قول بعض المعلقين على الكافية في

جواب هذا السوال انه كلام لانه بتقدير ادعو ههنا واندفع الاشكال
بان يقال الكلمات النداء اسما افعال كما صرح به ابو علي وقد ايده الرضي
ودفع عنه جميع ما اورد عليه فيكون المعنى ادعو لانشا الدعوة فتامل
قوله فانهما كالمثلين بل لكل معنى غير المعنى الاخر ويفيد ما يفيده الاخر
واجتماع حرفين كذلك لا يستنكر كما في لقد واستدل على اصل الدعوى
بانه لو دخل اللام المنادى فاما ان يبنى معها وهو بعيد لكون اللام
معاقبة للتنوين فهي كالتنوين فمن ثم قل البنا معها فاستكره
دخولها مطردا في المنادى المبني واما ان يعرب وهو بعيد لحصول علة
البنا وهي وقوع المنادى موقع الكاف وكونه مثله في الافراد والتعريف
اقول لا يلزم من كون الشي معاقبا للاخر ان يكون مثله في الاحكام بل
كون معنى الشي راجعا الى معنى اخر لا يستلزم ذلك كما صرح به الرضي
في باب تقديم معمول المصدر على المصدر قائلا وليس كل مؤول بشي حكمه حكم
ما اول به فلا يمتنع من تاويله بالحرف المصدري من جهة المعنى ان يكون
حكمه حكمه ويمكن ان يقال نصرة للنحاة بان اللام الداخل على المنادى
يفيد مجرد التعريف كما ان تقيده مع شي اخر ولا فايدة في تكرير هذا
التعريف فيما كان حرف الندا يفيد تعيين الشخص لا يبقى للام فايدة ومنع
الاجتماع في صورة بكون اللام جز الكلمة في العلم وبيانه لما هو الاصل
طرد الباب واما الاستدلال بمثل اجتماع حرفي التاكيد ففيه ان اجتماعهما
يفيد زيادة التاكيد المطلوب في المقام فان قيل لو تم الدليل المذكور
لدل على انه امتنع اجتماع اداتي التعريف سوا كان بينهما فاصلة كما في
ايها الرجل او لا يكون قلنا لما توسط بينهما اي هو المنادى وهو اسم
مبهم احتيج بعده الى تبيين وتعريف فاتى بالاسم المعرف لتطابق الصفة
الموصوف وتزيل الابهام وتاكيدا فان حرف الندا يدل على تنبيه المخاطب

وها حرف تنبيه **قوله** يا على الاسم المبهم اولا ثم على المعين ثانيا مع
انهما شيء واحد حقيقة وفي هذا التدرج من الابهام الى التوضيح نوع
تاكيد كما صرح به صاحب الكشاف ثانيها تكرير حرف التنبيه ثالثها
تعميم الخطاب بحيث يشمل كل احد وهو في حكم ان يقال يا زيد ويا عمرو
الى غير النهاية وهذا يدل على ان الذي وقع الخطاب له امر عظيم يهتم
به حتى انه يطلب من كل احد **قوله** بدليل صحة الاستثناء منها ان اراد
صحة الاستثناء في كل صيغة الجمع فلا يصلح لان يجعل دليلا اذ لا يسلم
انه للعموم ولا يسلم صحة الاستثناء في كل موضع وان اراد صحة الاستثناء في
بعض المواضع فهذا لا يدل على ان صيغة الجمع للعموم مطلقا والحاصل
ان للقائل ان يقول يحتمل ان تكون للاستغراق وان تكون لغيره فعلم احدهما
من القرينة مثل الاستثناء ويمكن ان يقال انه لما ثبت العمومية لبعض
المواضع ثبت في كل موضع بالقياس اذ الظاهر ان معنى المجموع واحد اذ
الصارف عنه غير ظاهر فتامل **قوله** لفظا متعلق بيعم اي يعم الناس
ويشمل بحسب اللفظ الموجودين في زمان النزول لان نداء غير الموجود مما
لا يعقل **قوله** معنى يتعلق بقوله ومن سيوجد اي الناس يشمل ويعم بحسب
المعنى من سيوجد لانهم ايضا مامورون بالعبادة **قوله** ان صح رفعه
اي رفعه الى النبي صلى الله عليه وسلم لان مثل هذا لا يعلم الا من السماع
من النبي صلى الله عليه وسلم **قوله** ولا امرهم اي لما امرهم بالخصوص دون
المؤمنين **قوله** هو الشروع فيها بعد الاتيان بما يجب تقديمه من المعرفة
الى آخره هذا يدل على ان المعرفة ليست من العبادات فتكون العبادة
عمل الجوارح فقط ولا باعث على هذا بل الظاهر ان من العبادة اعمال القلب
ايضا كيف لا وقد فسر العبادة باقصى غاية الخضوع والخضوع الباطن
عمل القلب بل لا يتحقق الخضوع حقيقة بدون ذلك وحق العبارة ان يقال

المطلوب من الكفار ولا تحصيل المعرفة التي هي راس العبادات واصلها ثم
العبادات الاخرى على الطرق التي وضعها الشارع عليه وقوله والاقرار
بالصانع فان من لوازم الشيء الى آخره يدل على ان العبادة لا يعبا بها الا بعد
الاقرار وفيه خفاء لانه اذا لم يكن الاقرار داخلا في الايمان كما هو
مذهب المحققين فلم لا تعتبر العبادات بدون الاقرار باللسان نعم هذا
يصح على مذهب من جعل الاقرار مما لا بد منه في حصول الايمان كما هو الراجح
من مذهب المصنف على ما فهم من كلامه في تفسير قوله تعالى الذين
يؤمنون بالغيب **قوله** تنبيها على ان الموجب للعبادة هي الربوبية فان
قلت هذه العبارة تدل على قصر الربوبية على الموجب للعبادة فكان
معناه ان الربوبية لا تكون صفة لغير الموجب للعبادة فانهم صرحوا
بان ضمير الفصل يفيد قصر المسند على المسند اليه كما في زيد هو القائم
انه يفيد قصر القيام على زيد وهذا ليس مضمون الكلام والمقصود منه
بل يستفاد منه ان الموجب ليس الا الربوبية فانه يدل على ان علة
العبادة هي الربوبية لا غيرها فيكون قصر الموجب على الربوبية والجواب
ان ضمير الفصل كما يجيء لقصر المسند على المسند اليه وهو الغالب المشهور
فقد يجيء لقصر المسند اليه على المسند نحو الكرم هو التقوى والحسب هو
المال اي لا كرم الا التقوى ولا حسب الا المال ذكره في المطول فهذا كلام
آخر وهو انه لا يخلو اما ان يكون الايجاد داخلا في الربوبية اولا فان كان
الاول يكون لفظ خلقكم زائدا وان كان الثاني لا ينحصر الموجب للعبادة
في الربوبية بل الخلق والايجاد ايضا كذلك والجواب انا نختار الاول
وايراده بالذكر صريحا بعد ما علم ضمنا للاشعار بانه اصل الاصول لانه
اول نعمة وردت على الانسان ويحتمل التقييد والتوضيح ان خص يعني اذا
كان الخطاب للمشركين واريد بالرب اعم من الحقيقي وغيره كان قوله تعالى

الذي خلقكم صفة مقيدة وموضحة اي اعبدوا ربكم الموصوف بانه خلقكم
لا الرب الذي لا يتصف بهذه الصفة وكون الصفة المذكورة مقيدة ظاهر
وكونه لا يتصف بهذه موضحة كذلك لان الايضاح تقليل الاشتراك
في المعارف وازالته **قوله** للتعليل والتعظيم فان الخلق دليل على الربوبية
وهي علة للعبادة فكانه قيل علة العبادة الربوبية وعلة الربوبية اي
دليلها الخلق والايجاد والاولى ان يقال ان الخلق علة للعبادة ولا
ينافي ذلك كون الخلق علة لها لان الخلق داخل في الربوبية **قوله**
كما يتقدم الانسان بالذات او بالزمان فيه ان اهل السنة لا يثبتون
التقدم بالذات لغير الله تعالى فان التقدم بالذات هو ان العلة
للشي يعني ما يحتاج اليه الشي ويمتنع وجوده بدونه فلو كان الذين
من قبلكم شاملا لكل ما يتقدم الانسان بالذات او الزمان لزم ان يكون
له اي للانسان شي متقدم بالذات عليه مخلوق لله تعالى والحال
انهم اي الاشاعرة نفوا ان يكون شي علة لشي فان مذهبهم ان كل الممكنات
مستندة الى الله تعالى ابتداء بلا واسطة ولا علاقة بين الحوادث
المتعاقبة الا باجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض كالاحراق عقيب
مماسة النار والري بعد شرب الما فليس للمماسة والشرب مدخل في
وجود الاحراق والري كذا في المواقف وشرحه والجواب بان يقال
ما نفاه الاشاعرة هو التاثير اي ليس لبعض الحوادث تاثير في البعض
الاخر واما التوقف والتقدم بالذات فليس بمنتف عندهم فانه لا شك
ان الكل موقوف على وجود الجزء فيه نظر **قوله** على اقحام الموصول الثاني
بين الاول وصلته هكذا في الكشاف وقال العلامة التفتازاني لم
يعهد التاكيد اللفظي الا باعادة اللفظ الاول ومع ذلك فقد صرحوا
بامتناعه قبل الصلة وانه اريد التاكيد من جهة المعنى عاد المحذور

واحتيج

واحتيج الى بيان وجه اجتماع الموصول الا ترى انهم لم يذهبوا في مثل قول
الشاعر فصيروا مثل كعصف ماكول الى ان الكاف تاكيد بل مزيد فالاولى
ان يقال ههنا ان كلمة من مزيدة على ما هو مذهب الكسائي او موصوفة
او موصولة واقع موقع خبر مبتدا محذوف والجملة صلة الذين اقول
فرق بين ان يقال ان هذا اللفظ تاكيد وبين ان يقال انه هذا
اللفظ او زيد تاكيدا ولا يلزم من صحة اطلاق الثاني صحة اطلاق الاول
لانهم اذا قالوا ان هذا اللفظ تاكيد ارادوا به انه اما تاكيد لفظي
وهو تكرير اللفظ الاول او معنوي وهو الفاظ مخصوصة واما كون
الشي مقحما او زائدا لاجل التاكيد فمرادهم بالتاكيد مطلق التقرير ثم
نقول قد يكون التاكيد اللفظي لا بتكرير اللفظ الاول نحو ضربت
انت وضربت انا بل صرح الرضي بان التاكيد اللفظي قد يكون لا باعادة
اللفظ الاول نحو هنيا مريئا **قوله** كانه قيل اعبدوا ربكم راجين منه
التقوى وصاحب الكشاف رد هذا الوجه وقال العلامة التفتازاني
في بيان وجه الرداءة انه لا وجه لتعليقه عن الاقرب بالابعد وتوسطه
بين وصفي المفعول لان الذي جعل لكم الارض الاية وصف للرب
كما ان الذي خلقكم وصف له ايضا على ان تقييد العبادة بترجي التقوى
ليس له كثير معنى اقول فيه بحث اما اولا فلانه لا يجب ان يجعل الذي
جعل لكم وصفا للمفعول بل يمكن ان يكون مبتدا كما صرح به صاحب الكشاف
والمصنف ويمكن ايضا ان يكون خبر مبتدا محذوف اي هو الذي على الاستيناف
واما الثاني فلان المراد من التقوى الاحتراز والتجنب عن كل ما يوجب البعد
وهذا معنى صحيح يعتد به ومحصله اعبدوا ربكم حال كونكم راجين منه
التقوى على الدوام من كل ما يوجب البعد عن الرب وقد نبه عليه المصنف
بقوله وهو التبري عن كل شي سوى الله ويكون الامر استحبابا لا ايجابيا

[illegible]

[illegible]

لان من علي هذه الصفة فاد وجدا هذا اذا كان المراد من التبري عن الغير
طرح الاسباب العادية والتوكل المحض علي الله تعالى وان كان المراد منه
اعتقاد ان ليس لغيره تعالى دخل وتاثير فيكون الامر للايجاب **قوله**
ويكون ذا خوف ورجا لك ان تقول يفهم منه الرجا واما الخوف فلا يفهم
منه ويمكن ان يقال المراد ههنا من الخوف خوف عدم حصول المرجو الذي
هو التقوي وهو لازم الرجا لان ما هو مرجو لا يقطع بحصوله فيحتمل عدم
الحصول لكن هذا خلاف ما يتبادر من عبارته بل المتبادر من عبارته الخوف
من العقاب فانه استشهد بقوله تعالى يرجون رحمته ويخافون عذابه
فتامل **قوله** علي معني انه خلقكم ومن قبلكم في صورة من يرجي منه
التقوي اذ لا يتصور ان يكون خلقهم حال كونهم راجين ولا مرجوا منهم
التقوي في الحالة المذكورة حقيقة والفرق بين التوجيهين ان لعل
في الاول جار علي حقيقتها وفي الثاني استعارة تبعية كما هو شان
الاستعارة في الحروف شبه رجاء التقوي منهم بكونهم علي الحالة التي
تكون منشا لصدور التقوي ووجه الشبه استلزام التقوي في
الجملة وههنا نظر وهو ان التوجيهين المذكورين يفيدان المعنيين
الاسميين ولعل حرف للتنبيه لا يكون اسما في شيء من المعاني اللهم
الا ان يكون المراد ان المعني المقصود منه هو المعني الحرفي لكن لما لم
يتيسر التعبير عنه بنفسه لعدم استقلاله عبر عنه بالمعني الاسمي
قال الشريف العلامة في شرح المفتاح كما ان المعني الحقيقي لكلمة علي
غير مستقل بالمفهومية واذا اريد ان يعبر عنه عبر بالارادة علي قواعد
الاعتزال **قوله** وقيل تعليل للخلق اي خلقكم لكي تتقوا هذا قول ابن
الانباري وقال العلامة التفتازاني رده صاحب الكشاف بان جمهور
اهل اللغة اقتصروا في بيان معناه الحقيقي علي الترجي والاشفاق

وبان

وبان عدم صلوحها للمجاز بمعني علامة العلية والعرضية مما وقع عليه
الاتفاق لا ترك تقول دخلت علي المريض كي اعوده واخذت الماء كي
اشربه لا يصح لعل قال صاحب المغني لعل لها معان احدها التوقع
والثاني التعليل اثبته جماعة منهم الاخفش والكسائي وحملوا عليه قوله
تعالي فقولا له قولا لينا لعله يتذكر او يخشى **قوله** والاية تدل
علي ان الطريق الي معرفة الله تعالي والعلم بوحدانيته الي اخره هذا
ظاهر اذا كانت العبادة بمعني المعرفة كما فسروها في قوله تعالي وما
خلقت الجن والانس الا ليعبدون او كانت شاملة لها واما اذا
كانت العبادة غير المعرفة علي ما قاله المصنف وصاحب الكشاف فلا
تدل ظاهرا الا علي ان ظهور استحقاقه للعبادة بالنظر في صفته
والاستدلال بافعاله واما دلالته علي ان الطريق الي معرفة الله
تعالي والعلم بوحدانيته ففيه خفاء فتامل **قوله** او مدح منصوب
او مرفوع اما الاول فتقديره امدح الذي جعل لكم واما الرفع فبتقدير
مبتدا **قوله** وجعل من الافعال العامة انما كان منها لان كل شيء ممكن
لا يخلو عن جعل اما عند من يجعل الماهيات مجعولة بانفسها فظاهر
واما عند غيرهم فباعتبار وجودها او اتصافها بالاوصاف فان كلا
منها بجعل الجاعل **قوله** مع ما في طبعه من الاحاطة بها لان الارض
اثقل من الماء ولذا اذا طرح فيه التراب رسب فيه فان قلت الماء يرسب
في الارض اذا اسكب عليها قلت دخوله في خلل اجزاء الارض بسبب ما فيها
من الاجزاء الهوائية وطبع الماء ثقيل والهوي خفيف فيقتضي ان يدخل
في الفرج ويخرج الهوي ويمكن مكانه حتى يكون الثقيل تحت الخفيف
كما هو الوضع الطبيعي ولذا قد يشاهد صوت خروج الهوى **قوله** والسماء
بناء فان قلت ما الامتياز في جعل السماء بناء قلت لما فيها من الكواكب

التي هم بها يستدون والقمر الذي به يحاسبون الايام والشهور
والشمس التي بها نظام العالم وحياة كل حي اذ بها يظهر الزرع والاثمار
ولذا كانت المواضع البعيدة عن الشمس وهي القريبة من القطب لا تصلح
لسكنى اهل الزرع والضرع **قوله** اذا ابدع في الماء قوة فاعلة وفي
الارض قوة قابلة ان اراد انه ابدع في الماء قوة فاعلة اي مؤثرة
في الحقيقة فهو خلاف مذهب اهل السنة القائلين بان لا مؤثر الا
الله وان اراد انه ابدع في الماء قوة فاعلة اي يصح ان يكون لها فعل
لكن لا تاثير لها وانما التاثير لله تعالى فكيف يصح ان يقال يتولد
من اجتماعهما انواع الثمار ويمكن ان يقال مراده ان العادة جارية
بان يتولد عن اجتماع القوتين الثمار وان لم يكن لهما تاثير ودخل فان
قلت لما لم يكن للقوة المذكورة فعل ودخل في وجود الثمار فلم سمي الفاعلة
قلت لما ظهر من الباري تعالى عند وجود هذه القوة فعل سميت بالفاعلة
مجازا وتوسعا بقي ههنا ان يقال لما لم يكن للقوة الفاعلة تاثير ففي
اي شيء يعلم وجودها وما فائدة ابداعها فيه **قوله** ولكن في انشائها
مدرجا ممنوع لان انشاء الشيء بالتدريج يستلزم كثرة الاطوار
والخالق ويناسب اللاحق السابق بخلاف ما اذا وجد الشيء دفعة **قوله**
او من اسباب سماوية ان قيل هذا التوجيه لا يلايم اذا كان من للابتدا
لان ابتدا نزول الماء ليس من الاسباب السماوية وانما ابتدا وجوده
من السحاب وصعود الابخرة منها والجواب انه كما ان ابتداء وجود السحاب
من الاسباب يكون ابتداء نزول الماء منها فان النزول يكون من
الاسباب بطريق جري العادة فابتداؤه ايضا منها وههنا نظر
قوله تثير الاجزاء الرطبة من اعماق الارض لا وجه لهذا التخصيص
بل هذا الوقع لكان قليلا وانما الاكثر ارتفاع الاجزاء الرطبة من البخار

والانهار

والانهار **قوله** فاخرجنا به ثمرات قال العلامة التفتازاني في
التنكير سيما في جمع القلة بعيد البعضية على ما هو الظاهر اقول يعني
انه لما كان معنى قولنا اخرجنا به ثمرات اخرجنا به بعض الثمرات كان المراد
ههنا ايضا اخرجنا بعض الثمرات وفيه نظر اذ ثمرات في قوله تعالى
اخرجنا به ثمرات لا بد ان يكون المراد به البعض لما ذكروا واما ما نحن
فيه فيمكن ان يكون من للبيان كما سيجيء لكن هذا خلاف الظاهر لان
الظاهر ان المبين مقدم على البيان وههنا بالعكس لان المبين ههنا
مؤخر فان قيل اذا كان معنى من الثمرات بعض الثمرات فيكون معنى من هو
معنى لفظ البعض فيكون من اسما لا حرفا قلت معنى البعضية الخاصة
المتعلقة بين الشيئين بحيث يكون تبعا لملاحظة الطرفين كما قال
الشريف العلامة في من للابتدا انما للابتدا الخاص المتعلق بين
الشيئين فليتامل **قوله** لانه اراد به قال العلامة التفتازاني في
يعني الثمرات جمع الثمرة التي بمعنى الكثرة لا الوحدة **قوله** او لان
الجموع يتعاور بعضها موقع بعض بقي ان يقال ما النكتة ههنا في
استعمال جمع القلة بمعنى الكثرة ويمكن ان يقال اشارة الى ان كل جماعة
من الثمرات المخرجة من الماء النازل من السموات وان كانت كثيرة
في نفسها فهي قليلة بالنسبة الى ما تحت القدرة **قوله** او لانها
لما كانت محلاة باللام خرجت عن حد القلة هذا هو المعتبر عند جمهور
اهل العربية والاصول **قوله** متعلقة باعبدوا لا ان او لما يعتبر
من العبادة التوحيد **قوله** على انه نهي معطوف فيه نظر اذ لا يظهر
وجه الفاء ههنا لان العبادة ليست متقدمة على التوحيد ولا سببا
له بل التوحيد راس العبادات واصلها الا ان يقال الفاء ههنا للترتيب
الذكري وهو عطف المبين على المجمل كما في قوله تعالى فقد سالوا موسى

اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فيكون لا تجعلوا موضحا لاعبدوا
فيكون المراد من اعبدوا ربكم وحدوه ولا تشركوا به فان كان المراد بالفا
ما ذكرنا لم يتوجه عليه ما قاله العلامة التفتازاني من ان الاحسن
الواو لا الفاء لكن هذا خلاف تفسير المصنف وصاحب الكشاف **قوله**
او نفي منصوب باضمار ان جواب له قال العلامة التفتازاني وما جعل
منصوبا باضمار كما في زرني فاكرمك فلا يشعر به كلام المصنف اي صاحب
الكشاف بل يأباه لان تقديره اصالة التوحيد للعبادة يأبى كون
العبادة سببا له على ما هو شرط انتصاب المضارع بعد الاشياء الستة
قوله او بلعل فيكون المعنى راجيا منكم التقوى فعدم الاشراك
لكن المعنى الذي ذكره ونحو قوله والمعنى ان تتقوا لا تجعلوا لله اندادا
ليس هذا المعنى الذي ذكرناه بل هو معنى الكلام اذا كان فلا تجعلوا جزاء
لشرط مقدر قال العلامة التفتازاني في معناه حينئذ خلقكم في صورة
من يرجى منه التقوى اي الخوف من العقاب ليكون ذلك سببا
لعدم اشراككم فان قيل يرد عليه انه يجب ان يكون ما قبل المنصوب
بالفاء سببا لما بعدها والتقرير الذي ذكره لا يفيد ذلك بل نقول
التوحيد اصل التقوى فلا تكون التقوى سببا له كما مر في نفي كون
العبادة سببا للتوحيد لكن مقتضى قاعدة نصب المضارع بعد
النهي ونظائره فيما نحن فيه سببا لعدم الاشراك اذا كان التقوى
ليس سببا لعدم الاشراك كان الخلق في صورة من يرجى منه التقوى
كذلك ايضا والجواب ان التقوى فرع التوحيد لكن الخلق في صورة
من يرجى منه التقوى ليس فرعا له فاندفعت الملازمة المذكورة
توضيحه ان الخلق في صورة من يرجى منه التقوى عبارة عن خلقه
بحيث يكون مستعدا لصدور التقوى والخلق المذكور سبب لصدور

التوحيد اذ من لم يكن مخلوقا على ما ذكر لم يصلح لان يصدر التوحيد والتقوى
منه **قوله** الحاقا لها بالاشياء الستة لاشتراكها في انها غير
موجبة والاشياء الستة هي الامر والنهي والاستفهام والعرض والتمني
والنفي والمراد بكونها غير موجبة عدم استعادة شي لشي من تلك الامور
وفي عبارته تسامح والاولى ان يقال لاشتراكها في عدم الايجاب
قوله على انه نهي وقع خبرا على تأويل مقول فيه لا تجعلوا اعلم ان صاحب
الكشاف قال يحتمل ان يكون الذي جعل مرفوعا على الابتداء وفسره الشراح
بان معناه ان يكون خبرا لمبتدأ بتأويل هو الذي جعل لكم وحمله المصنف
على ظاهره فلذا جعله مبتدأ خبره النهي ولا يخلو هذا المعنى عن ركاكة
كما صرح به العلامة التفتازاني فالوجه ان يقال ان قوله تعالى
فلا تجعلوا اذا جعل متعلقا بالذي جعل يكون جزاء شرط محذوف
والمعنى هو الذي جعل لكم ما ذكر وخصكم بالنعم الظاهرة المتظاهرة
واذا كان كذلك فلا تجعلوا لله شركاء **قوله** ايما تجعلون اي تجعلون
شيئا ندا مضموما الي والحال ان شيئا ليس مثل الذي حسب مطلقا وان
كان ادون فكيف يكون مثل مثلي **قوله** فشابهت حالهم حال من يعتقد
يعني استعارة تبعية تهكمية بجعل غاية عجزهم بمنزلة القوة تهكما
بادعاء احد الضدين بمنزلة الضد الاخر كما اذا جعل الحاتم بمنزلة الجواد
باستعارة الحاتم للبخيل فاطلق الند على كل منهما كما اطلق الحاتم على البخيل
قوله اضطر عقولكم الى اثبات موجد للممكنات متفرد بالوجوب الذاتي
لا يخفى ان الكفار المخاطبين قائلون بان الله تعالى متفرد بالوجوب
الذاتي موجد للممكنات كما قال تعالى ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن
الله وقد نقل المصنف قبل هذا باسطر ان المشركين ما زعموا ان الاصنام
مشاركة لله تعالى في ذاته وصفاته فالاولى ان يقال لا اضطر عقولكم

الى التوحيد الصرف ورد الشرك في العبادة واضاعة الاصنام **قوله**
فعلى هذا فالمقصود ذلك ان تقول الظاهر اسقاط قوله على هذا ابان
يقول المقصود التوبيخ اذ التوبيخ مقصود على كل حال والجواب ان غرضه
ان المراد على التقدير الثاني مجرد التوبيخ ولا يمكن قصد تقييد الحكم
والالزام اذ لا يكون الحكم المذكور شاملا لمن قدر على العلم ولم يعلم
واما على التقرير الاول فيمكن ان يكون المراد التوبيخ مع تقييد الحكم
فان التكليف المذكور لا يتوجه الا على من قدر على النظر وعبارة الكشاف
هكذا ومفعول تعلمون متروك كانه قيل وانتم من اهل العلم والمعرفة
والتوبيخ فيه اكد ويجوز ان يقدر وانتم تعلمون انها لا تماثل وانتم
تعلمون ما بينه وما بينها من التفاوت او وانتم تعلمون انها لا تفعل
مثل افعاله انتهى فلا يرد عليه شيء من هذا الاعتراض الاخر فمثل
البدن بالارض والنفس بالسماء والعقل بالماء وما افاض عليه لا يخفى
ان جعل البدن فراشا والسماء بناء باعتبار ان البدن امر ثقيل من
الامور السفلية ففيه شبه بالارض التي جعلت تحت الانسان والنفس
من الامور العالية ففيه شبه بالسماء ثم ان العقل نازل على البدن
بل مما يقوم بالسماء الذي هو النفس وما افاض عليها من الفضائل العلمية
والعملية المشبهة بالثمرات ليس مما يقوم بالبدن ويظهر منه فلا
يلائم تفسير الماء النازل من السماء التي هي النفس بالعقل اذ هو ليس نازلا
لا منها بل قائما بها وكذا لا يلائم تشبيه الفضائل المذكورة بالثمرات
المستخرجة من الارض ويمكن ان يقال المراد من السماء عالم القدس ومن
الارض النفس ومن الماء العقل القوي واصول المعارف ومن الثمرات ما يترتب
عليها من الفضائل العلمية والعملية **قوله** فان لكل آية ظهرا وبطنا
ولكل حد مطلعا هذا اقتباس من الحديث وهو قوله صلى الله عليه وسلم

انزل

انزل القران على سبعة احرف لكل اية منها ظهر وبطن ولكل حد مطلع فالظهر
ما يبينه النقل والبطن ما يكشفه التاويل ولكل حد اي طرف من الظهر
والبطن مطلع والمطلع المكان الذي يشرف على توفية خواص كل مقام
اي موضع يطلع عليهما بالترقي اليه فمطلع الظاهر تعلم العربية وتتبع
ما يتوقف عليه الظاهر من الناسخ والمنسوخ وغير ذلك ومطلع الباطن
تصفية الباطن بالرياضة **قوله** بذت بالذال المعجمة بمعنى غلبت
قوله والخامة اي الزامه العرب العربا الخالصون في العربية الذين
لم يخالطوا العجم اصلا والمعازة بالزاي المعجمة المغالبة وبالراء المهملة
المضارة **قوله** وعرف الى اخره عطف على قوله ذكر ما هو الحجة ومعناه ان
الله عرف اي وصف الحجة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وهي القران بما
يعرف اعجازه وهو انه شيء لم يقدر احد على الاتيان بسورة منه فيتيقن
انه من عند الله كما يدعيه فان قيل عدم الاتيان بمثل السورة لا يدل
على كونه من عند الله اما اولا فلانه يحتمل ان يقدر النبي صلى الله عليه
وسلم على شيء لم يقدر عليه غيره اذ لا يلزم من عدم قدرة الانسان مطلقا
على مثل سورة ان يكون من عند الله اذ يحتمل ان يكون من جانب الملك
قلنا هنا الزام المشركين المعارضين للنبي صلى الله عليه وسلم وهم
جماعة يدعون انهم في غاية الفصاحة والبلاغة فكل ما يقدر عليه
واحد من الناس في امر البلاغة يقدرون عليه فلا مجال للاحتمال
الاول وايضا هم يزعمون ان القران كلام النبي صلى الله عليه وسلم لا كلام
الله والنبي صلى الله عليه وسلم ادعى العكس فاثبات انه ليس كلام النبي
عليه الصلاة والسلام كاف في المقصود وهو ابطال زعم المشركين اذ هم
لم يقولوا بانه كلام الملك ولا يرضون به اذ لو سلموا نزول الملك لكان
تسليما لصدقه عليه الصلاة والسلام في نبوته **قوله** فاتوا بسورة اي

لعله هذا

يوقعهم في الشك لانهم قالوا لو كان القران من عند الله لوجب ان ينزل
دفعة حتى يكون مخالفا لما صنعه الشاعر والناثر من صنوع الكلام وابداعه
نجما فنجما **قوله** ازاحة للشبهة واقامة للحجة لان المشركين قالوا لولا نزل
عليه القران جملة واحدة فقيل في ردهم انتم لا تقدرون على معارضة
نجم واحد من نجوم القران فكيف اذا نزل دفعة واحدة فهو اشد في التبكيت
والالزام **قوله** لانها تحيط بطائفة من القران فيه نظر فان السورة ليست
محيطة بطائفة منه بل مشتملة عليها اشتمال الجزء على الكل لا اشتمال
الظرف على المظروف والاولى ان يقال لان بعض اجزائها محيط بالبعض
فان مجموع المقدم والموخر محيط بالوسط او يقال ان السورة محيطة بالمعاني
وعبارة الكشاف فاما ان يسمى بسور المدينة وهو حائطها لانها
طائفة من القران محدودة محوزة على حيالها كالبلد المسور او لانها
محتوية على فنون من العلم واجناس من الفوائد كاحتواء سور المدينة
على ما فيها انتهى وليس فيه ما ذكره المصنف **قوله** ولرهط حراب وقد
بالحاء والراء والدال المهملة هما رجلان من بني اسد في الاساس
هذه ارض لا يطير غرابها اي كثيرة الثمار مخصبة والمراد ههنا رتبة
من المجد ثابتة لا تزول **قوله** افراد الانواع اي اتيان كل نوع من العلوم
في سورة **قوله** وتلاحق الاشكال بان يورد في كل ما هي متناسقة فتكون
المعاني متناسقة واطراف النظم متجاذبة متلايمة اي اذا قطعت السور
كان كل سورة نظما مستقلا تكون معانيها متناسبة ونظمها متجاذبة
اي متجاورا متقاربا كما اورد في الكتب مسائل متعلقة بشيء في باب
ومسائل متعلقة بآخر في باب اخر فيكون اعجب عند العقل واحسن
من ان يكون سورة واحدة **قوله** الى غيرها من الفوائد مثل ان يكون
لاحد غرض متعلق بآية خاصة بان يريد حفظها او يتحقق نظمها او

معناها

معناها فاذا علم انها في اي سورة تحصل منها غرضه سريعا اذ بعد العلم
بانها من اي سورة يطلبها من تلك السورة في اقصر زمان بخلاف ما لو
لم يكن القران سورا فان طلب الاية على هذا كان عسرا كما لا يخفى **قوله**
ومن للتبيين او التبعيض قرا ولان معناه بسورة كائنة من مثله
وهذا يدل على ان من للتبعيض لا للتبيين لانه على تقدير ان تكون من
للتبيين لا حاجة الى تقدير كائنة اذ يصح المعنى بدونه سلمناه لكن عدم
الحاجة اليه على تقدير كون من زائدة ظاهر والظاهر ان قوله ومن
للتبعيض الى اخره كلام مستقل ليس مرتبا على قوله اي سورة كائنة من
مثله فكانه قيل من الراء من للتبعيض او للتبيين **قوله** او لعبدنا
ومن للابتداء اي بسورة كائنة ممن هو مثله فكانه قيل هو حاله لا يحوان
الاتيان بمطلق السورة المشتملة على المعاني العجيبة ممكن وانما المستحيل
الاتيان بسورة من مثل القران فاذا رجع الضمير الى العبد وجب ان
يقدر الكلام فاتوا بسورة مماثلة للقران من مثل العبد ولا يخفى ما فيه
قوله او صلة فاتوا والضمير للعبد يرد عليه انه يمكن ان يكون الضمير
على هذا التقدير ايضا راجعا الى القران فيكون المعنى فاتوا من مثل
القران بسورة واجاب العلامة التفتازاني بان الذوق يشهد بان
تعلق من مثله بالاتيان يقتضي وجود المثل ورجوع العجز الى ان يؤتى
بشيء منه ومثل النبي صلى الله عليه وسلم في البشرية والعربية موجود بخلاف
مثل القران في البلاغة والفصاحة واذا كانت صفة للسورة فالمعجوز
عنه هو الاتيان بالسورة الموصوفة ولا يقتضي وجود المثل بل ربما
يقتضي انتفاءه وحاصله ان قولنا ائت من مثل الحماسة ابياتا
ذكرها فلنبيا مثل **قوله** لان مخاطبة الجم الغفير انما كان ابلغ لان
فيه اشعارا بانهم لو جمعوا او اتفقوا لم يقدروا على الاتيان بمثله بخلاف

ما لوامروا بالاتيان من شخص واحد فانه يمكن ان لا يقدر شخص واحد على شي
ولكن يقدر الجميع **قوله** ولا يلايمه قوله الى اخره يعني طلب الاتيان بسورة
من شخص متصف بصفة مخصوصة مماثل لشخص اخر لا يلايم تعميم الامر بالاتي
من كل واحد لانه اذا لم تستفع نصرة الشهدا فهم من دون الله في الاتيان بسورة
من مثله فالظاهر انه لا يمكن الاتيان به اصلا فلا يبقى لتقييد الاتيان
بمثل العبد كثير فائدة ويمكن ايضا ان يقال انه على تقدير رجوع الضمير
الى العبد كان الانصار انصار المثل العبد حقيقة لا لهم فالاولى اضافة
الشهدا اليه لا اليهم **قوله** او بالتصور اي بحسب فان الله شهيد
على كل شي لا بمعنى انه تعالى حاضر عنده حضورا مكانيا فان هذا محال في
حقيقته وانما الحضور باعتبار علمه فان علمه تعالى محيط بجميع الاشيا
لا يغيب عنه شي ويقال للعالم بالشي انه مشاهد له وشهيد **قوله**
ثم اتسع فيه فاستعمل في كل تجاوز حد الى حد اذا كان دون بمعنى
التجاوز كان من زوائده اذ يكفي ان يقال لا يتخذ المومنون الكافرين
اولياء دون المومنين اي متجاوزين المومنين كما في البيت المذكور فان
لفظ من زائدة في البيت لانه في كلام غير موجب لانه نفي واما قوله
وادعوا شهداءكم من دون الله فكلام موجب ومن لا تكون زائدة في
كلام موجب الا عند الاخفش فليس المقصود ان دون ههنا بمعنى التجاوز
وانما المقصود انها مستعملة كذلك في الجملة واما ههنا فمستعملة بمعنى
غير كما قال المصنف من انسكم وجنكم والهتكم غير الله او بمعنى قدام الشي
كما قال اوالذين يشهدون لكم بين يدي الله على زعمكم فاذا كان بمعنى
غير فمن للتبعيض اذا كانت متعلقة بشهداء وللابتدا اذا كانت متعلقة
بادعوا واذا كان دون بمعنى القدام كان بمعنى في هذا هو المفهوم من
كلام المصنف وهو قريب مما قاله صاحب الكشاف وقال العلامة التفتازا

ان كلمة من الداخلة على دون انما هي بمعنى في كما في ساير الظروف غير
المتصرفة وهي التي تكون منصوبة على الظرفية ابدا ولا تجر الا بمن خاصة
وقد يقال انها اذا تعلقت بادعوا فلابتداء الغاية اذ الدعا قد
ابتدا من دون الله واذا تعلقت بالشهداء على معنى انهم يشهدون بين
يدي الله فللتبعيض كما سيجي في قوله تعالى لاتينهم من بين ايديهم ومن
خلفهم ان الفعل يقع في بعض الجهتين او لما سبق في اول كلامه مخالفة
لما لانه اذا كان معناه ادعوا الذين اتخذتموهم الهة من دون الله و
ادعوا من دون الله شهداءكم بمعنى لا تستشهدوا بالله وادعوا الشهداء
من الناس كما قاله صاحب الكشاف لا يلايم جعل من بمعنى في كما لا يخفى
على المنصف فتامل **قوله** ومن متعلقة بادعوا والمعنى الى اخره فيه
ان المعنى الاول على ما ذكره يدل على ان الجار متعلق بشهداءكم ويكون
قوله من انسكم الى اخره بيانا لقوله من حضركم لكنه مناف لما ذكره اولا
من تعلق من بادعوا وقد يقال في الجواب ان قوله من انسكم وجنكم
والهتكم ليس بيانا من دون الله حتى يرد ما ذكره بل بيان قوله غير
الله فالمقصود ادعوا شهداءكم اي حاضريكم الذين هم الانس والجن
والالهة من دون الله اي غير الله وفيه ما فيه والاولى ان يقال
انه ذكر حاصل المعنى وحق العبارة ان يقال وادعوا من دون الله
شهداءكم اي من حضركم من الانس والجن والالهة واعلم ان المذكور
خمسة اوجه والامر على الاولين للتبكيت والتعجيز وعلى الثالث والرابع
للتهكم اذ على هذين كان المراد من الشهداء الاصنام ولذا قال بعد ذكر
هذين الوجهين وفي امرهم ان يستظهروا بالجماد الى اخره وعلى هذا
كان الاولى ان يقال اولياء والهة وعبارة الكشاف ادعوا الذين
اتخذتموهم الهة من دون الله وزعمتم انهم يشهدون لكم يوم القيمة

انكم على الحق واما اذا كان المراد فصحاء العرب ووجوه الناس فالامر
للاستدراج هكذا ذكره العلامة التفتازاني وههنا موضع نظر
فتامل وعلى التقدير الاخير كان الشهدا بمعنى الروسا فلذا اعتبر
المضاف ليكون الروسا التي هم اولياء الاصنام في مقابلة اولياء
الله واعلم ان المفهوم من ظاهر كلامه ان الاوجه المذكورة على تقدير
ان تكون من متعلقة بادعوا الا انه قال ومن متعلقة بادعوا والمعنى
الى اخره لكن قوله ادعوا شهداكم الذين اتخذتم من دون الله اولياء والهة
انما يصح على تقدير ان تكون من متعلقة بشهداكم وحق العبارة ان يقال
او متعلقة بشهداكم والمعنى شهداكم وهو مضمون ما قاله صاحب
الكشاف اذ من متعلقة بادعوا او بشهداكم فان علقته بشهداكم
فمعناه ادعوا الذين اتخذتموهم الهة وزعمتم انهم يشهدون لكم يوم
القيمة على الحق او ادعوا الذين يشهدون لكم بين يدي الله او ادعوا
شهداكم من دون الله اي من دون اوليائه ومن غير المؤمنين ليشهدوا
لكم انكم اتيتم بمثله وهم وجوه المشاهدة وتعليقه بالدعا في هذا
الوجه جائز وان علقته بالدعا فمعناه ادعوا من دون الله شهداكم
بمعنى لا تستشهدوا بالله فانه من ديدن المبهوت او ادعوا من دون
الله شهداءكم يعني ان الله تعالى شاهدكم لانه اقرب اليكم من حبل الوريد
وهو بينكم وبين اعناق رواحلكم والانس والجن شاهدكم فادعوا
كل من يشهد لكم من الانس والجن الا الله لانه القادر وحده على ان ياتي
بمثله دون كل شاهد **قوله** تعالى فان لم تفعلوا الاية قال صاحب
الكشاف فان قلت ما معنى اشتراطه تعالى في اتقاء النار انتفاء اتيانهم
بسورة من مثله قلت لانهم اذا لم ياتوا بها وتبين عجزهم عن المعارضة
صح عندهم صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم فاذا صح صدقه ثم لزموا

العناد

العناد استوجبوا العقاب فقيل لهم ان استبنتم العجز فاتركوا العناد
فوضع فاتقوا النار موضعه لان اتقاء النار لصيقه وضميمة ترك العناد
من حيث انه من نتايجه لان من اتقى النار ترك المعاندة وهي من باب
الكناية التي هي شعبة من شعب البلاغة قال العلامة التفتازاني في
قوله لان اتقاء النار الى اخره اشعار بان هذا تعبير بالملزوم عن اللازم
واعترض بانه ينبغي ان يكون مجازا عن ترك العناد على ما اختاره
صاحب المفتاح لا انه كناية اذ مبناها على التعبير باللازم عن الملزوم
والجواب ان اطلاق الكناية على التعبير بالملزوم عن اللازم شايع
في كلام المصنف ومبنى الفرق بينها وبين المجاز عنده على ارادة المعنى
الحقيقي وعدمها كما سيجي في قوله تعالى ولا جناح عليكم فيما عرضتم
به من خطبة النسا اقول ما ذكره في تفسير الاية اي قوله لا جناح
عليكم الاية ان الكناية ان تذكر معنى مقصودا بلفظ لم يوضع له لكن استعمل
في الموضوع له لا على وجه القصد اليه بل لينتقل منه الى الشي المقصود
فطويل النجاد مستعمل في معناه الحقيقي لكن لا يكون هو المقصود بالاثبا
بل لينتقل منه الى طول القامة فخرج بقيد الاستعمال في معناه المجاز
وبقيد عدم القصد الصريح من الحقيقة هذا ما قاله وحينئذ نقول
اذا جعل قوله تعالى فاتقوا النار كناية يكون مستعملا في معناه فعاد
السؤال المذكور من انه لا وجه لربطه بالشرط المذكور واما كونه غير
مقصود بل المقصود منه شي اخر كترك العناد فلا يدفع الشبهة بل دافع
الشبهة ان يقال ليس قوله تعالى فاتقوا النار مستعملا في معناه
الحقيقي بل مستعملا في ترك العناد كما اختاره صاحب المفتاح ويدل
عليه ان صاحب الكشاف قال ونظيره ان يقول الملك لحشمه ان اردتم
الكرامة عندي فاحذروا سخطي يريد فاتبعوني واطيعوا امري وافعلوا

ما هو نتيجة هذا التسخط وايضا الاتقاء من النار واجب على الاطلاق
من غير تقييد بشرط وتعليق بامر كما لا يخفى فظهر منه ان لا يناسب
جعل فاتقوا النار جزاء الا اذا صرف عن معناه الحقيقي حتى يكون مجازا
وللقائل ان يقول ظاهر هذه العبارة من الكشاف وهو قوله ويدل
عليه الى اخره والعبارة الاخرى حيث قال فقيل ان استبنتم العجز
فاتركوا العناد فوضع فاتقوا النار موضعه لان اتقاء النار لصيقة
وضميمة ترك العناد من حيث انه من نتائجه لان من اتقى النار
ترك المعاندة ينادي على ان المراد باتقاء النار ترك العناد فيكون
مجازا غايته الامر استعمال لفظ الكناية في المجاز وله وجه اذا كانت
الكناية مستعملة في المعنى اللغوي الذي هو ترك التصريح والجواب
ان كون المراد باتقاء النار ترك العناد لا يدل على كونه مجازا وانما
يلزم لو لم يمكن ارادة المعنى الحقيقي فتامل واعلم ان صاحب الكشاف
قال في تفسير الاية المذكورة ان الكناية ان يذكر الشيء بغير لفظه
الموضوع له وهذا يدل على ان الكناية مستعملة في غير المعنى الموضوع
له وظاهره ينافي ما ذكره العلامة التفتازاني من ان الكناية
مستعملة في المعنى الموضوع له ثم انه مناف لما صرح به في المطول
من ان الكناية ليست مستعملة في المعنى الموضوع له بل في لازمه
قوله ظهر انه معجز والتصديق به واجب فان قيل عجزهم عن الاتيان
بمثله لا يدل على انه معجز مثبت للنبوة اذ يجوز ان يقدر غير النبي عليه
قلنا الجواب عنه مذكور فيما سبق وهو ان هذه الاية الزام المعاندين
من الذين هم في غاية الفصاحة وتبكيت لمن استعان منهم فثبت
اعجازه واذا ثبت فلا يظهر من غير النبي لما هو مذكور في كتب الكلام وهو
ان الله تعالى لا يظهر المعجز الخارق على يد المدعي الكاذب **قوله** تقرير

المكني

المكني عنه الى اخره فانه لما كان اتقاء النار لازما لترك العناد اي
الايمان كان في ذكره نوع تقرير له والاولى ان يقال ونزل ملزوم
الجزاء منزلته تقريرا الى اخره لان في ذكر الملزوم تقرير اللازم وليس
في العكس كذلك الا ان يكون التلازم بينهما اي اللزوم من الجانبين
ولذا قالوا في الاستدلال على ان الكناية ابلغ من التصريح والمجاز ابلغ
من الحقيقة انما انتقال من الملزوم الى اللازم **قوله** تهكما بهم
علة للتصدير بان اي استعمل الكلمة التي للشك في الامر المتيقن استعمال
الضد في الضد فنزل اليقين منزلة الشك للتهكم كما استعملت البشارة
في مقام الانذار فكلمة ان استعارة تبعية تهكمية **قوله** ولانه
لما صيرته ماضيا الى اخره فان قلت هذا التعليل لا يناسب اثبات عمل
لم فان الجزم لا بعمله في الكل قلت غرضه انه لا يصلح ان للعمل الا في الفعل
لا في المركب من فعل وحرف هو لم فبقي ان يكون العمل للم واعلم ان قوله
لما صيرته ماضيا فيه نظر فقد قال العلامة التفتازاني في بحث كلام
الكشاف اشارة الى ان كلمة ان في موضع اذا وانه للاستمرار لا لمجرد
الاستقبال فظهر منه ان لم لم تجعله ماضيا بل الفعل بمعنى الاستمرار
ويشمل الاستقبال ثم انه ان ادعى ان لم في كل موضع دخل على المضارع
وتجتمع مع ان يقلبه ماضيا فيشكل بمثل قوله تعالى فان لم تاتوني
به وان ادعى انها في مثل هذا الموضع يقلبه ماضيا فلا بد عليه من دليل
ثم ان العلامة النيسابوري ذكر في ترجمة قوله تعالى فان لم تفعلوا
ولن تفعلوا ابيت اكر نكنيد وخود هر كز نتوانيد كرد وهذا اصرح
في ان لم تجعله ماضيا فان قيل لعل لم تجعل الفعل المضارع ماضيا
بل الا معنى تجعل ماضيا في مثل قوله فان لم تاتوني به فالاولى ان يقال
ان لم في هذا الموضع تفيد مجرد النفي **قوله** اي وقودها احتراق الناس

والحجارة يعني انه اذا جعل مصدرا لا يصح حمل الناس والحجارة عليه فيجب
ان يقدر شيء يصح الحمل به وهو الاحتراق وفيه ان هذا الحمل لا يصح ايضا
كما ان حمل الناس عليه لا يصح اذ يقال لا ايقاد الاشتعال وهو غير
الاحتراق فانه يصح ان يقال اتقدت النار ولا يصح ان يقال احترقت
وان كان بناء الحمل على المبالغة كما في زيد عدل يصح حمل الناس على الوقود
بطريق المبالغة غاية الامر ان الاحتراق اقرب الى الوقود من الناس
لانه اثره **قوله** او بنقيض ما كانوا يتوقعون الى اخره هذا التعذيب
الروح وما تقدم عليه عذاب البدن فايقاد الاصنام لنوعين من
قوله وعلى هذا الوجه لتخصيص الكفار الى اخره يعني ان المومنين
الممتنعين من الزكاة ايضا يعذبون بالذي يكنزونه من الذهب والفضة
كما قال تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة الايتين وفيه نظر
لان معنى الاية التي نحن في تفسيرها ان الحجارة توقد النار وتشتعل
بها وهاتان الايتان لا تدلان على اشتعال النار بما يكنزه المومنون
وانما يدل على انه يحمى فيكوى بها جباههم والاحماء غير الاشتعال وغير
مستلزم له ولعل الكافرين باحماء الذهب والفضة وكيهم بهما
وبايقاد النار بهما ايضا وغيرهم من الكافرين يعذبون بالنوع
الاول **قوله** بعد ما نزلت بمكة قوله تعالى في سورة التحريم الى اخره
هكذا في الكشاف واعترض عليه بوجهين الاول ان سورة التحريم
مدنية بلا خلاف من غير استثناء شيء من الايات الثاني ان هذه
الاية من جملة ما نزلت فيها يا ايها الناس وقد تقدم انه مكي واجيب
عن الاول بانه يجوز ان تكون تلك الاية من سورة التحريم مكية
وتصريحه بذلك يدل على عدم الوفاق في جميع السورة وعن الثاني
ان ما سبق رواية عن علقمة والجمهور على ان سورة البقرة مدنية

قوله وقرى

قوله وقرى اعتدت الى اخره قال في الصحاح اعتده عتادا اي اعده
والعتاد العدة تقول اخذ للامر عدته اي اهبته ومراد المصنف انه
اخذ من العتاد فكان معنى اعتده في الاصل جعل له عتادا وعدة ثم
استعمل بمعنى اعدت فكان الشيء الذي اعد لاجل اهبته والة له **قوله**
استيناف او حال باضمار قد الاستيناف راجح على الحال اذ النار
معدة للكافرين في كل حال لكن جعلها جملة حالية يوهم خلاف ذلك
ولذا يوهم الامر بالتقوى منها في حال اعدادها للكافرين لا في غير ذلك
الحال فلم يتعرض صاحب الكشاف لكونها حالية او استينافا فيه
قال العلامة التفتازاني كان ينبغي ان يبين موقع هذه الجملة
فانها متعلقة باحوال النار ولا يحسن الاستيناف والحال وعندي
انها صلة بعد صلة كما في الخبر والصفة وان ابيت بناء على انه لم يظفر
في كتاب فليكن عطفا بترك العاطف لكن عطف وبشر على لفظ المبني
للمفعول يقوي جانب الاستيناف اقول اما عدم حسن كونها حالية
فلما ذكرناه واما عدم حسن كونها استينافية فغير ظاهر ولعل
وجه عدم الحسن ان مضمون الجملة الاستينافية معلوم مما سبق
واما كون لفظ المبني للمفعول يقوي جانب الاستيناف فظاهر اذ لا وجه
لكون وبشر حالا الا مما سبق او صلة له فان قيل لا يجوز ان يكون بشر
معطوفا على اعدت على تقدير الاستيناف لانه جواب سوال هو انه
ما حال اهل النار المذكورة ولا يخفى ان بشر لا يصلح ان يكون جوابا
لهذا السوال قلنا لعله اراد بالاستيناف كونها جملة مستقلة
قوله لم يتصدوا للمعارضة الى اخره لا يخفى ان ما ذكره لا يستفاد
من الايتين وانما يستفاد منهما انهم دعوا الى المعارضة بابلغ
وجه ثم لم يقدروا على المعارضة واما انهم لم يتصدوا للمعارضة

فغير منهو منها ولا الالتجا الى الجلا وبذل المهج وانما يعلم من الخارج
قوله دال على ان النار مخلوقة معدة لهم الان وللمخالف ان يقول
انه يعبر بالماضي عن المستقبل لتحقق الوقوع ومثله كثير في
القران كقوله تعالى ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار وللمجيب
ان يقول انه خلاف الظاهر ولا يصار اليه الا بدليل قوله وما
ذكره اشارة الى رد المعتزلة حيث قالوا الجنة والنار ليستا
مخلوقتين الان وانما يخلقان يوم الجزا قوله والمقصود عطف
حال من امن الى اخره اي المعطوف جملة قوله وبشرهم الى قوله وهم
فيها خالدون والمعطوف عليه جملة وصف عقاب الكافرين على
ما فهم من قوله فان لم تفعلوا الاية والجامع بينهما التضاد
قوله لا عطف الفعل نفسه الى اخره يعني انما عطف الفعل مع
الفاعل اذ لا يعطف مجرد الفعل على شي بل اذا عطف الفعل يكون
مع فاعله معطوفا ومثل ذلك العطف قد يقع في المفردات كقوله
تعالى هو الاول والاخر والظاهر والباطن فان الواو الوسطى
لعطف مجموع الاخيرين على الاولين وانما كان كذلك لعدم المناسبة
بين الثالثة والاولين وانما المناسبة بين المجموعين فان كلا منهما
مشتمل على متقابلين قوله تفخيما لشانهم الى اخره لك ان تقول
اذا خاطبهم الله تعالى بالبشارة كان التعظيم فيه اقوى والايذان
بانهم احقا بان يبشروا اظهر وقد غير عبارة الكشاف فوقع فيما وقع
قال لم يامر بذلك واحدا بعينه وانما كل احد مامور به وهذا الوصف
احسن واجزل لانه يوذن بان الامر لعظمته وفخامة شانه
محقوق بان يبشر به والجواب انه خاطب الكفار سابقا بقوله فاتقوا
فلو خوطب المومنون ايضا لكان شريكا بينهما فاذا غير الاسلوب

دل على ان المومنين ليس حالهم كحال الكفار في اجرا الخطاب فكان
فيه نوع تعظيم فتامل قوله او على فاتقوا فيكون حاصل الكلام فان
لم تعارضوا القران وقد ثبت صدق النبي فاتركوا العناد واتقوا النار
ايها الكافرون وبشر المومنين بالجنات ايها النبي قال العلامة
التفتازاني ولما في الوجهين من البعد سيما الثاني فان ربطه بالشرط
وعطف الامر للمخاطب على الامر لمخاطب اخر من غير التصريح بالندا مما
منعه النحاة ذهب صاحب المفتاح الى انه عطف على قل مرادا بها قل
يا ايها الناس كانه قيل قل كذا وكذا وبشر المومنين ولما فيه من البعد
من جهة اشتمال الكلام السابق على قوله وان كنتم في ريب مما نزلنا على
عبدنا وهو لا يصلح مقولا للنبي عليه السلام الا بتكلف ذهب بعضهم الى
انه عطف على قل مرادا قبل فان لم تفعلوا او على محذوف يقابل بشر اي
فانذر الكافرين اقول قد يقال يمكن ان يكون معطوفا على يا ايها الناس
اعبدوا ربكم ويكون هنا ندا مقدر بقرينة الخطاب ويكون التقدير
يا ايها النبي بشر فتامل قوله وهي من الاعمال ما سوغه الشرع وحسنه
هذا احسن من عبارة الكشاف من وجهين فانه قال والصالحات كل
ما استقام من الاعمال بدليل العقل او الكتاب او السنة وفيه ان
الصالحات ليس كل ما استقام اي كل واحد الا ان يفسر مجموع الصالحات
بمجموع ما استقام وفيه تكلف وايضا فيه مذهب الاعتزال اذ فيه
القول بالحسن العقلي وعبارة المصنف صريح في قصر الحسن على الشرع والمراد
بتحسين الشرع الحكم بترتب الثواب عليه قوله واللام فيها للجنس
التحقيق ان الجمع المحلى بلام الجنس قد يقصد به الحقيقة من حيث الوجود
في ضمن الافراد وحينئذ اما ان توجد قرينة البعضية فيحمل عليها اولا
فيحمل على العموم وههنا قرينة البعضية موجودة اذ المومنون لا يعملون كل

عملا صالح بل لا يتيسر ذلك والمراد ههنا جنس العمل الصالح لان يوجد في
ضمن فرد **قوله** ولذلك قل ما ذكر احدهما مفردين اقول اما عدم ذكر الايمان
مفردا في الاكثر فلانه ليس فيما سبق ان يذكر بعده ما يتفرع عليه فانهما
معا موجبان للبعد من العذاب مطلقا واما عدم ذكر العمل الصالح بدون
الايمان في الاكثر فسببه ظاهر اذ لا يعبأ بالعمل الا بعد الايمان واما
قوله ولا يغنا بأس لا يبنا عليه الي آخره ففيه نظر اذ الايمان موجب
للنجاة البتة اولا واخرا الا بالعمل الصالح قلنا مجرد جنس العمل الصالح
لا ينجي مطلقا بل لا بد من قيد آخر وهو ان لا يكون مع العمل الصالح عمل
غير صالح ويمكن الجواب عنه فتامل **قوله** وفيه دليل على انها خارجة
عن مسمى الايمان ان اراد انه يدل على انه خارج عن مسمى الايمان المعتبر
في الشرع المنجي عن عذاب الابد فلا لانه ممنوعة لم لا يجوز ان يكون
الايمان في عرف الشرع عبارة عن مجموع التصديق والاعمال لكن الايمان
المذكور في الاية معناه التصديق كما قال تعالى وما انت بمؤمن لنا
ولو كنا صادقين وان اراد انه يدل على خروج العمل عن الايمان اللغوي
فقليل الجدوى اذ ليس النزاع بين الفريقين فيه بل في الايمان الشرعي
ويمكن ان يقال كلما نطق به الشارع صلى الله عليه وسلم يحمل على معناه
الشرعي ما لم يصرف عنه صارف **قوله** ستر واحد هذا نظر الى لفظ
الجنة لان معناها الستر الواحد وهي كناية عن اتصال الستر بحيث
لا يبقى فرجة وخلل تنفذ فيه الشمس والمبالغة باعتبار جعل الذات عين
المصدر **قوله** الغرب الدلو العظيم ناقة مقتلة بالقاف ثم التاء
التي هي ثانية الحروف مذللة مرتب على العمل النواضح الابل التي تسقى
بها السحق جمع سحوق وهو الطويل من النخل قال العلامة التفتازاني
ولا يخفى ما في ايثار الدلو وتثنيتها المنبئة عن دوام الانسكاب بتعاقبها

مجيا وذهابا وذكر المذللة التي تخرج الدلو مليا لا كالصعبة التي تسيل
بكثرتها الماء وكونها من النواضح المبقرة على هذا الوصف وذكر الجنة الملتفة
الكثيرة الاشجار والنخل المفتقر الى الكثير من الماء سيما الطوال منها الصاعدة
في الهواء من المبالغات وجعل عينيه في الغربين دون ان جعلهما
غربين كناية لطيفة كانما ينصب من الغربين ينصب من العينين آقول
اراد الاشعار بان ماء الغرب ليس الا ماء العين ويمكن ان يقال النكتة
فيه الاشعار بان عينيه عين الماء لا غرب الماء وهذا فيه مبالغة
ليست فيما اذا جعل عينيه غربين **قوله** لان الجنات على ما ذكره ابن
عباس سبع يعني ان اراد الجنات بالجمع الصحيح المنكر الدال على القلة لما ذكر
فان الجمع المنكر الصحيح من جموع القلة **قوله** على حسب تفاوت الاعمال
والعمال ان اريد بالاعمال اعمال الجوارح فالمعنى ظاهر اذ يكون المراد من
قوله العمال عقائدهم واخلاقهم مما هي موجبة للاعمال لانها سببها
وان اريد بها اعم منها فوجهه انه يمكن ان يكون شرف العامل في
ذاته تقتضي رتبة خاصة من الجنة وبالنظر الى الاعمال تقتضي مرتبة
اخرى فتامل **قوله** بل بجعل الشارع ومقتضى وعده فان قيل ما معنى
الاستحقاق والحال ان الثواب بمجرد فضل الله تعالى قلنا معناه مجرد
حصول له له واذا قيل بوجوب تحصيل مقتضي الوعد لا امر ظاهر لانه
يجب في نفس الامر ان يفوز بالثواب بمقتضى الوعد الشرعي فكان المراد
بالاستحقاق وجوب الفوز بها **قوله** لا لذاته هذا يدل على ان
اللام دال على ان استحقاقهم لا لذاته لكن اللام لا يدل على ذلك واما
هو امر معلوم من الخارج والاولى ان يقال ولكن استحقاقهم لا لذاته
قوله فاولئك حبطت قال في الكشاف فان قلت اما يشترط في
استحقاق الثواب بالايمان والعمل الصالح ان لا يحبطها المكلف

بالكفر والاقدام على الكبائر قلت لما جعل الثواب مستحقا بالايمان والعمل
الصالح وركز في العقول ان الاحسان انما يستحق فاعله المثوبة والثنا
اذا لم يعقبه بما يفسده كان اشتراط حفظهما من الاحباط والذم كالداخل
تحت الذكر ونقل العلامة التفتازاني عن الامام الرازي ان القول
بالاحباط باطل لان من اتى بالايمان والعمل الصالح استحق الثواب الدائم
فاذا كفر بعده استحق العقاب الدائم ولا يجوز وجودهما جميعا ولا اندفاع
احدهما بالاخر اذ ليس زوال الباقي بطريان الطاري اولى من اندفاع الطاري
لقيام الباقي والمخلص ان لا يجب عقلا ثواب المطيع وعقاب العاصي ثم قال
واجيب عما قال بمنع عدم الاولوية فان الطاري اذا وجد امتنع عدمه مع
الوجود ضرورة امتناع الوجود والعدم ووجوده يستلزم عدم الباقي
اعني العدم بعد الوجود وهو ليس بمحال وبانه منقوض بانتفاء الشي بطريان
الضد كالحركة بالسكون والبياض بالسواد وايضا الاحباط مما نطق به
الكتاب والسنة فكيف يكون باطلا اقول غرض الامام ان ابطال حكم
احدهما بالاخر ليس اولى من العكس لان ابطال نفس احدهما بذات الاخر
ليس اولى من عكسه وكلام المجيب يدل على ان وجود الكفر نفسه مستلزم لعدم
الايمان في حال الكفر وليس هذا مما ينازع فيه الامام او هو بديهي فلا
يتوجه ما قاله المجيب اولا وثانيا نعم يرد انه اذا بطل الاصل بطل
الحكم الذي ترتب عليه واما بطلان ما قاله ثالثا فلان مراد الامام
ان القول بالاحباط بحسب العقل كما يفهم من كلام الكشاف حيث قال وركز
في العقول الى اخره باطل وهو لا ينافي الاحباط بحكم الشرع والحاصل
ان مراد الامام ان المحبط للعمل السابق ليس عملا اخر لما ذكر بل المحبط هو الله
تعالى قوله واللام في الانهار للجنس الى اخره قال في الكشاف واما
تعريف الانهار فانه يراد الجنس او يراد انهارها فعوض التعريف باللام

عن

عن التعريف بالاضافة او يشار باللام الى الانهار المذكورة في قوله تعالى
انهار من ماء غير آسن الاية وقال العلامة التفتازاني ان اللام
عوض عن المضاف اليه بل المراد ان التعريف اللامي قائم مقام التعريف الاضافي
اقول الظاهر ان الاحتمال الثاني يؤول اليه الاول اذ المراد بالجنس
الذي هو الاحتمال الاول ليس الجنس من حيث هو هو بل في ضمن بعض الافراد
فتامل حتى يظهر لك الفرق قوله والمراد مياهها على الاضمار او المجاز
او المجاري انفسها الى اخره اما الاول فان يقدر لفظ الماء واما الثاني
فان يستعمل لفظ النهر في الماء بطريق الارسال والعلاقة ظاهرة واما
الثالث فبان يكون لفظ الانهار على حقيقته من غير تقدير واسناد
الجري اليه مجاز عقلي والى هذا اشار بقوله او المجاري انفسها قوله
مبتدا محذوف وتقديره هو او هي كلما رزقوا فان قلت الخبر يجب ان يكون
محمولا على المبتدا وههنا ليس كذلك قلت لا يلزم ان يكون الخبر محمولا
على المبتدا بل قد لا يصح الحمل نحو من ابوك والاولى ان يقال ان الخبر يجب ان
يكون محمولا تحقيقا او تاويلا والخبر اذا كان جملة فالخبر في الحقيقة
هو الامر الماخوذ منها ففي قولك زيد قام ابوه هو القائم الاب نقله الشريف
العلامة عن بعض شراح التسهيل ويمكن التاويل ههنا بان يقال تاويله
هم قائلون هذا الذي رزقنا من قبل في كل حين رزقوا شيئا قوله
كلما نصب على الظرف يجب عليه ان يبين ان العامل في كلما اي شي فنقول
قال النحاة العامل في كلما وحيثما ما هو في محل الجزاء فيكون العامل فيه
ههنا قالوا ومما يناسب ايراده في هذا المقام ان يبين العامل في كلمات
الشرط التي فيها معنى الظرفية فانها قريبة المعنى من كلما نقول قال الرضي
العامل في متى وكل ظرف فيه معنى الشرط على ما قال الاكثرون ولا يجوز
ان يكون جزاؤه على ما قال بعضهم كما لا يجوز في غير الظروف اقول فيه

نظرا لان متى وامثاله متعلقة بحسب المعنى بالجزاء لان قولك متى جئتني اكرمتك
معناه اكرمتك في كل زمان جئتني كما قال صاحب المفتاح ان الشرط قيد
للجزاء فمثل قولك اذا طلعت الشمس اتيك معناه اتيك وقت طلوع الشمس
ويمكن ان يقال كما ان متى ظرف للاكرام فهو ظرف للمجي ايضا فيكون العامل
الشرط قال الرضي وانما اختير هذا لان الشرط اقرب فهو بالعمل اولى
ولو كان العامل الابعد لكان الاختيار شغل الاقرب بضمير المفعول عند
البصريين فيقال متى جئتني فيه اكرمتك فان قيل يجب بيان الفرق
بين كلما وكلمات الشرط في الحكم بان العامل في كلما ما وقع موقع الجزاء
والعامل في كلمات الشرط هو الشرط قلنا قد فرق الرضي بينهما بان كلما
مضاف الى الجملة التي تليه والمضاف اليه لا يعمل في المضاف بخلاف كلمات
الشرط بقي ههنا كلام فتامل **قوله** ورزقا مفعول به لان المشار اليه
بهذا الذي المذكور في الاية ينبغي ان يكون المرزوق لا الرزق الذي
هو المعنى المصدري **قوله** ورزقا مبتدا من الجنات مبتدا من الثمرة فان
قيل اذا كان المرزوق الخاص مبتدا من جنس الثمرة كيف يقولون هذا الذي
رزقنا من قبل اذ يلزم من هذا ان لا يكون المرزوق المذكور مبتدا بل
معادا اذ المعاد هو الذي تكرر وجوده قلنا كل شي حادث سواء كان
مبتدا او معادا له باعتبار كل وجود وحدوث ابتدا فمعنى ابتداء الرزق
ابتداء حصوله وابتدا احذه ثم ان كان المراد من هذا الذي رزقنا
هذا مثل الذي رزقنا في الجنة او كان المراد بلفظ من قبل الوارد في
الاية ما كان في الدنيا كان اندفاع السوال ظاهرا قال العلامة التفتازاني
فاذا كان من للابتدا كان من ثمرة ظرفا لغوا اقول لك ان تقول من ثمرة
في الحقيقة متعلقا بالابتدا المقدر ههنا فلا يكون لغوا بل يكون مستقرا
فان قيل الظرف المستقر ما يكون متعلقا بالفعل العام قلنا قد سبق

من كلام العلامة التفتازاني ان متعلق الظرف المستقر قد يكون فعلا خاصا
نظرا الى القرينة والجواب ان يقال الابتدا جزء معنى من لانه الابتدا
الخاص فيكون متعلقه رزقوا وانما قال رزقوا من رزوقا مبتدا من الثمرة
لتوضيح المعنى لا لانه مقدر ولك ان تقول في عبارة المصنف والكشاف
تكرار فان من في قوله مبتدا من ثمرة ابتدائية فلزم تكرار معنى الابتدا
فتامل ووجهه ان من في العبارة المذكورة ليست للابتدا بل المجرد ببيان
كون المجرور بها موضعا تعلق به الفعل نظيره لك ما قاله الرضي ان من
قد يقصد بها كون المجرور بها موضعا لا يكون مبتدا الشي ممتد **قوله**
ويحتمل ان يكون بيانا كما في قولك رايت منك اسدا الى اخره قلد في هذا
صاحب الكشاف وهذا منه بناء على ان من البيانية راجعة الى ابتدا الغاية
كما صرح به العلامة التفتازاني لكن الجمهور على ان من البيانية مقابلة
لمن الابتدائية وعرفوا من البيانية بان يكون قبل من او بعدها مبهم
يصلح ان يكون المجرور تفسيرا له ويوقع اسم ذلك المجرور عليه نحو خاتم
من حديد اي الخاتم الذي هو الحديد والاولى حذف قوله رايت منك
اسدا حتى يطابق قول الجمهور وقال الرضي قولهم لقيت من زيد اسدا من
فيه تجريدية وليست لبيان المبهم وتقريره لقيت من لقا زيد اسدا **قوله**
لميل النفس اليه اول ما يرى يعني لو لم يكن مشابها لثمرات الدنيا لما علم انه
شي لذيذ فلم يمل اليه اول ما يراه بل بعد تحقيق امره **قوله** ظن انه لا يكون
الا كذلك فلم يظهر مزية ثمر الجنة على ثمر الدنيا مع كونهما من جنس واحد
قوله والاول اظهر لمحافظته على عموم كلما وهو انهم في اول مرة قالوا
هذا الذي رزقنا من قبل في الدنيا وبعد ذلك يحتمل ان يقولوا ذلك
وان يقولوا ان رزقنا من قبل في الجنة ففي كل مرة يقولون القول المذكور
مع جواز اختلاف المراد من لفظ من قبل فيكون عموم كلما محفوظا وهذا

الوجه اولى مما ذكره اذ لا دليل على تخصيص الذي رزقنا من قبل بما في
الدنيا ولا على تخصيصه بما في الاخرة قوله استغرابهم وتبجحهم بما
وجدوا من التفاوت العظيم في اللذة والتشابه البليغ في الصورة
جعل التشابه البليغ داعيا الى ما ذكر ظاهر واما التفاوت العظيم
فكونه مما له دخل في الداعي المذكور لا يخلو عن خفاء وتوضيحه ان يقال
انهم يقولون ذلك على سبيل التعجب بسبب الاشتراك البليغ في الصورة
والاختلاف العظيم في اللذة قوله والضمير على الاول راجع الى ما رزقوا
في الدارين فانه مدلول عليه الى اخره الغرض مما ذكره دفع سؤال وهو
ان التشابه يدل على تعدد المتشابه وافراد الضمير يدل على وحدته والدفع
بان افراد الضمير نظرا الى الوحدة الجنسية وهي كونه مرزوقا او ثمرا
وجعل متشابها حالا نظرا الى التعدد النوعي كما ان يكفي في الاية مفرد
الضمير نظرا الى الوحدة الجنسية وهو المشهود عليه ووافي بما يثني الضمير
نظرا الى تعدد الصفتين ووجه الدلالة التي ذكرها المصنف ان هذا
اشارة الى ما رزقوا في الجنة والذي رزقنا من قبل اشارة الى ما رزقوا
في الدارين واما اذا كان المراد بلفظ من قبل هذا في الجنة وهو الوجه
الثاني فليس فيها اشارة الى ما رزقوا في الدنيا ولا يخفى انه على الوجه
الاول يمكن ان يكون الضمير راجعا الى الرزق ايضا قوله التشابه بينهما
حاصل في الهيئة الى اخره هذا لا يناسب كلام ابن عباس كما لا يخفى الا
ان يتكلف في قوله هي مناط الاسم اشارة الى توجيه كلامه قوله
ومن تشابههما تماثلهما في الشرف والرتبة فيه نظر لانا لا نسلم ان
مستلذات اهل الجنة مماثلة للاعمال في الشرف الا ان يقال المراد من
التماثل في الشرف اشتراكهما في مطلق الشرف او كماله قوله للاشعار
بان مطهرا ظهرت واذا العذارى الى اخره ارادت صبرا لابكار مع فرط

حيابهن

حيابهن على دخان النار حتى يصير بمنزلة قناع لها وعدم صبرهن الى
طبخ الطعام فيكون فيه مبالغة لان في نسبة الفعل الى الفاعل
الحامل المستقل اشعارا بكون فعله تاما كاملا قوله وسمي باسمائها
على سبيل الاستعارة الى اخره لا بد لاختلاف حقائق مطعومات الدنيا
والاخرة من بيان فان قيل التفاوت العظيم بينهما يدل على اختلاف
الحقائق قلنا هذا لا يدل على ما ذكر لانه قد تختلف آثار حقيقة
واحدة بسبب تفاوت انحاء الوجود وغيرها من الامور اللاحقة
ولا حاجة في تحصيل المقصود الى اختلاف الحقائق اذ يجوز ان يكون افراد
حقيقة واحدة تتفاوت بتفاوت الصفات والاثار كتفاوت افراد
الانسان فيكون حقيقة مطعوم واحد في النشاة الاخروية تفيد
ما لم تفده تلك الحقيقة في النشاة الدنياوية ولا يلزم ان تكون
فائدة المطعوم كسر الم الجوع بل مجرد اللذة من غير اذية الجوع والعطش
وقد يقال التفاوت العظيم في آثار شيئين يدل ظاهرا على اختلافهما
في الحقائق والظن يكفي في مثل هذا المقام ولذا قال بعضهم ان افراد
الانسان ليست حقيقة واحدة بل لكل حقيقة اخرى قوله كان التقييد
بالتابيد لغوا فيه نظر اذ يجوز ان يكون تاكيد الدفع توهم التجوز قوله
بخلاف ما لو وضع للاعم منه اي للمكث الطويل فاستعمل فيه اي في الابد
بذلك الاعتبار اي بسبب وضعه للاعم كاطلاق الجسم على الانسان لا يخفى
ان استعمال اللفظ في معنى ان يطلق ويراد به ذلك المعنى ولا خفاء
في انه اذا اطلق اللفظ الموضوع للاعم واريد به الاخص كان مستعملا
في غير ما وضع له فيكون مجازا وقوله كاطلاق الجسم على الانسان ان
اريد استعمال لفظ الجسم في معنى الانسان فلا يخفى انه مجاز وان اريد
حمل الجسم على الانسان كما في قولنا الانسان جسم فالجسم في هذه العبارة

حقيقة لانه غير مستعمل في الانسان بل باق على معناه الاصلي فلا يكون مما نحن فيه وهو استعمال لفظ الاعم في معنى الاخص **قوله** لما يشهد له من الايات والسنن اما الايات فكقوله تعالى جزاؤهم عند ربهم جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ابدا واما السنن فكما ورد في صحيح مسلم عن ابي هريرة وابي سعيد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ينادي مناد ان لكم ان تصحوا فلا تسقموا ابدا وان لكم ان تحيوا فلا تموتوا ابدا وان لكم ان تشبوا فلا تهرموا ابدا وان لكم ان تنعموا فلا تباسوا ابدا **قوله** قلت انه تعالى يعيدها بحيث لا تعتورها الاستحالة بان يجعل اجزاؤها متقاومة في الكيفية متساوية في القوة لا يقوى شيء منها على احالة الاخر الى اخره هذا يدل على ان فساد الابدان في الدنيا بواسطة غلبة بعض العناصر على بعض بواسطة قوته وغلبة كيفيته واحالته سببها الاخر وهذا من خلط الفلسفة بطريق السنة والاولى الاقتصار على قوله ان الله تعالى يعيدها بحيث لا تعتورها الاستحالة لان الله تعالى قادر على حفظ البدن وان كان بعض العناصر اقوى من البعض اذ ليس لغير الله تعالى تاثير في شيء على طريقة اهل السنة بل الكل من الله تعالى لا دخل لشيء غيره **قوله** مقصورا على المطاعم والمساكن والمناكح فيه ان الملابس من اعظم اللذات الحسية فلا يكون المعظم مقصورا عليها والجواب انه لا يضر قصر المعظم فيما ذكر لان المراد بالمعظم اكثر الاجزاء ولعل عدم اعتباره لعدم كونه في مرتبة الامور المذكورة **قوله** ومثل ما اعد لهم في الاخرة باسمي ما يستلذ به منها اي من اللذات الحسية **قوله** بشر المؤمنين بها الى اخره حاصل الكلام انه تعالى لما بشر المؤمنين باللذات الحسية وذكر افراد اللذات الحسية التي هي احسن

وهي الثلاثة المذكورة **قوله** ومثل ما اعد لهم في الاخرة باسمى ما يستلذ به منها اي من اللذات الحسية وذلك ان تقول اللذات العقلية والمعارف الحاصلة ابهى واحسن مما ذكر فلم لا تعتبر والذي يخطر في خلده ان ذكر الامور الثلاثة لان عموم الناس في جميع الاوقات يستلذون بها واما العارفون الواصلون فقليلون في جميع الازمنة مع انه يمكن ان تاول الثمرة بما يشمل اللذات العقلية والمعارف الالهية **قوله** ليساعد فيه الوهم العقل عدم مساعدة العقل في بعض الاحكام العقلية مثلا ان بعض الموجودات غير متحيز اذ الوهم لالفه بالمحسوسات حكم حكما تخييليا بان كل موجود متحيز واما في المعارف الممثل لها في القران مثل وهن اتخاذ اولياء من دون الله فليس بظاهر انه مما ينازع فيه الوهم العقل وان سلم التنازع فالتمثيل باتخاذ العنكبوت بيته لا نسلم انه يبقي النزاع والاولى الاقتصار على ان المعنى المعروف له خفاء فاذا مثل بالمحسوس صار ظاهرا ترتفع عنه الشبهة **قوله** وجب المحاكاة اي يجب حكاية المعقول بالمحسوس **قوله** لا ما قالت الجهلة من الكفرة الى اخره ليس في الكلام شيء يعطف عليه هذا الكلام والاولى ان يقال تقدير الكلام فالصحيح القول بان ضرب المثل جائز على الله تعالى لا ما قالت الجهلة من الكفرة اعلام مع ان يضرب المثل بما ذكر **قوله** والحياء انقباض النفس عن القبيح المراد به انه ملكة نفسانية توجب انقباض النفس عن القبيح وكذا افق له وهو الوسط بين الوقاحة التي هي الجراة على القبائح والخجل الذي هو انحصار النفس عن الفعل مطلقا فان المراد بهما اي الجراة والخجل الخلقان اللذان يوجبان الامرين المذكورين واستعمال الالفاظ الثلاثة في الافراد المذكورة تجوز **قوله** اذا اعتلت نساء بغض النوق والنقص العرق الذي يخرج من الورك يستبطن الفخذ والمراد ان حيي اشتق من الحياء كما ان نسي مشتق من النسا

ومعناه راجع الي اعتلال النسا **قوله** فالمراد به الترك اللازم للانقباض
يعني ان الاستحياء مستعمل في لازمه الذي هو الترك فيكون المجاز المرسل
في يستحيي تبعيا واقعا في موقعه مفرد وقال صاحب الكشاف فان قيل
كيف جاز وصف القديم بالحيا ولا يجوز عليه التغير والخوف والذم
وذلك في حديث سلمان قال قال رسول الله صلي الله عليه وسلم ان الله
حيي كريم اذا رفع العبد يديه ان يردهما صفرا حتي يضع فيهما خيرا قلت
هو جار علي سبيل التمثيل مثل تركه تخييب العبد وانه لا يرد يديه صفرا
من عطائه لكرمه بترك من يترك رد المحتاج حياء منه **اقول** ليس
معني الحيا حقيقة هو الترك حتي يشبه تركه تعالي تخييب العبد بترك
رد المحتاج فيستعمل فيه الاستحيا ويكون استعارة بل المعني الحقيقي للحيا
هو التغير والانكسار الذي يستلزم الترك كما قاله اولا وغاية توجيه
كلامه ان يستعمل اولا الحيا في الترك استحيا اي خوفا من الذم بطريق
المجاز المرسل ثم يشبه الترك اي ترك الشي من غير استحيا بالترك الذي هو
استحيا فيستعمل الاستحيا بالمجاز فيه وفائدة هذا التكلف زيادة
المناسبة للمعني المجازي مع المعني المنقول عنه ولو استعمل اولا الاستحيا
بمعني الترك المطلق فات ذلك المقصود فتامل وقال العلامة التفتازاني
هو جار علي سبيل التمثيل اي الاستعارة وسمي التشبيه في المصدر تنبيها علي
انها استعارة تبعية وظهر ان المستعار في الاستعارة التمثيلية قد
يكون لفظا مفردا دالا علي معني مركب انتهي اقول قدم في كلام الشريف
العلامة ان الاستعارة التمثيلية لا تجامع التبعية فالتمثيل الذي وقع في
عبارة الكشاف بمعني التشبيه **قوله** كرعوا الي خوه الكروع الشرب و...
الجلد المدبوغ والمراد منه مشافر الابل والمراد من اناء الورد المنهل الذي
علي حافاته الورد يصف الابل وكثرة الما عندها وانها لا تشرب عطشا

لكن

لكن حيا من الما حيث يعرض نفسه عليها **قوله** لما فيه من التمثيل
والمبالغة فان ما ذكره دال علي الاستعارة وصحة في الاستحياء وعلي
هذا كان مفيدا للتشبيه والمبالغة كما هو شان الاستعارة فان قلت
من اين يعلم التمثيل قلت من قوله لا يستحيي ان يضرب المثل بالبعوضة ترك من
يستحيي لان معناه لا يترك ضرب المثل بها ترك كاشبيها بترك من يستحيي
فعلم منه انه شبه تركه تعالي بترك المستحيي **قوله** ويحتمل الاية خاص ان
تكون الاية تخييلية علي المقابلة اي المشاكلة لما وقع في كلام الكفرة ان الله
يستحيي ان يضرب المثل بالامور الحقيرة قال العلامة التفتازاني ذهب
ان اثبات الاستحيا لله تعالي كما في الحديث يحتاج الي تاويل واما نفيه
كما في الاية فلا يحتاج الي تاويل قلنا اذا نفيت امثال ذلك علي الاطلاق
بمعني انها ليست من شانه وانه لا يتصف بها لم يحتج الي تاويل واما اذا نفيت
علي التقييد فقد رجع النفي الي القيد وافاد ثبوت اصل الفعل وامكانه
لا اقل فاحتاج الي التاويل انتهي اقول فان قلت قد يفيد النفي نفي
اصل الفعل ايضا قلت هذا فيما اذا ورد النفي علي الفعل ثم بعد ايراده
اورد القيد حتي يصير القيد قيدا للنفي كما قال ابن الحاجب ما ضربته
تاديبا يحتمل وجهين احدهما ان يكون التاديب قيدا للضرب ثم ورد النفي
عليه فيفيد نفي الضرب المخصوص وهو الضرب للتاديب فيفيد وجود اصل الضرب
ويحتمل ان يكون قيدا لنفي الضرب فيصا ومعناه ان نفي الضرب للتاديب فانه
قد يؤدب الشخص بعدم الضرب وعدم الالتفات اليه نظير ذلك ما قاله صاحب
الكشاف في قوله تعالي ما انت بنعمة ربك بمجنون ان قوله بنعمة ربك متعلق
بنفي الجنون والتقدير ما انت بمجنون بسبب نعمة ربك اي انتفي عنك الجنون
بسببها وحينئذ نقول لا يخفي ان هذا الاحتمال لا يمكن اجراؤه في الاية التي
نحن في تفسيرها **قوله** ضرب المثل اعماله والمراد ذكره **قوله** وان يصلها

مخصوص المحل لا يخفى انه اذا كان يستحيي بمعنى يترك كان مستغنيا عن حرف الجر
لان ترك يتعدى بنفسه كما علم من اللغة نعم لو كان يستحيي بمعناه الحقيقي
لوجب تقدير الحرف ولم يوجد في الكشاف هذا الكلام **قوله** بل انما لم يوضع
لمعنى يراد منه هذه العبارة قاصرة فان من لم يوضع لمعنى يراد منه مهمل
لا يقع في كلام من يعتد به ومراده انه لم يوضع لمعنى مخصوص لا يكون تأكيدا
لشيء والاولى الاقتصار على قوله وضعت لانه ذكر مع غيره الى اخره قال
العلامة التفتازاني ويشكل ببعض الحروف المفيدة للتأكيد مثل ان واللام
حيث لا تعد صلة وان اشترط عدم العمل انتقض باللام وزيادة بعض الحروف
الجارة حيث عملت اقول عدم عدهما صلة لا يستلزم عدم كونهما صلة بل لقول
لما عرفوا حروف الصلة بما يفيد تأكيد الكلام فكانهم حكموا بان ان واللام من
حروف الصلة والتصريح به غير لازم والجواب انهم لما عدوا حروف الزيادة
في بابها ولم يعدوا ما ذكر فيها ورمنه ان ما ذكر من ان واللام ليستا منها
قوله وبعوضة عطف بيان لمثلا انما لم يقل بدلا عنه لان المقصود بالذات
ضرب المثل وبعوضة ذكر لدفع ابهامه ورد المشركين حيث قالوا ان الله
تعالى اجل من ان يذكر الامثال **قوله** او مفعول ليضرب ومثلا حال تقدمت
عليه الى اخره قال العلامة التفتازاني لا خفاء في انه لا معنى لقولنا
يضرب بعوضة الا بضم مثل اليه فتسمية مثلا هذا مفعولا ومثلا حالا بعيد
جدا اقول وجه بعده ان الحال شانه ان يمكن تركه في الكلام بحيث يكون
الكلام بتركه مفيدا ومثلا في الاية المذكورة ليس كذلك **قوله** لتضمن
معنى الجعل فالمعنى ان يضرب مثلا جاعلا اياه بعوضة هذا يقتضيه ظاهر
لفظ التضمن والاولى ان يقال ان ضرب بمعنى جعل قاله صاحب الكشاف
قوله ومحلها النصب بالبدلية على الوجهين هذا على الوجه الاول متعين
لان المعرفة لا تقع صفة للنكرة واما على الوجه الثاني فلا تتعين البدلية

بل يجوز ان تكون وصفا **قوله** فضلا مفعول مطلق لفعل محذوف قيل
فضلا بمعنى البقاء ففي قولنا فلان لا يعطي درهما فضلا عن الدينار اي بقي
عدم اعطاء الدرهم بقاء عن اعطاء الدينار اي ذهب اعطاء الدينار مطلقا
وبقي عدم اعطاء الدرهم **قوله** يشاك شوكة قال العلامة التفتازاني
الشوكة المرة من المصدر لا واحد الشوك قال الكسائي شكت الرجل اشوكه
اذا ادخلت شوكة في جسده وشيك على ما لم يسم فاعله يشاك شوكا
اقول انما خص الشوكة بالمصدر اذ لا يصح ان يجعل واحد الشوك الذي هو العين
والا لزم التكرار اذ لفظ شاك معناه يدخل الشوك في جسده والاولى ان يقال
لو لم يجعل مصدرا لزم ان تكون الشوكة مفعولا ليشاك فيكون له مفعولان
احدهما الضمير الراجع الى المسلم والاخر الشوكة لكن هذا الفعل لا يكون له
الا مفعول واحد **قوله** معناه مهما يكن من شيء الى اخره يمكن ان يقال
تقديره مهما يكن زيد على حال ما فهو ذاهب فيفيد العموم والتأكيد **قوله**
وكان الاصل دخول الفاء على الجملة الى اخره ليس هذا في عبارة الكشاف وهو
يدل على ان ما بعد اما جزاء والشرط مهما يكن من شيء وذكر بعضهم ان غرض سيبويه
من التفسير المذكور الدلالة على التأكيد وليس الغرض ان ههنا شرطا محذوفا
ولكن قال النحاة ان زيدا في قولنا اما زيد فمنطلق مبتدأ **قوله** وفي
تصدير الجملتين احماد لامر المؤمنين الى اخره لانه وضع لتأكيد ما صدر به
فيفيد تأكيد علم المؤمنين بحقيقته وهذا احماد ويفيد تأكيد جهل الكفرة
وهو المبالغة في ذمهم **قوله** على سبيل الكناية اي يكون فيه رمز واشارة
الى الجهل فان هذا القول ليس غاية الجهل ويحتمل ان يكون المراد من القول
المذكور اي المراد ليقولون هو الجهل بالمثل كما يكنى بعريض القفا عن الابله
فان قلت لم لم يذكر فاما الذين امنوا فيقولون انه الحق من ربهم حتى يكون
برهانا على العلم ومطابقة لقرينه وقسيمه قلت لعل المؤمنين اكتفوا

بالعلم والخضوع والطاعة ولاحاجة لهم الي التكلم بذلك فلم يحك ذلك
القول عنهم للاشعار بان غرضهم الكلي ليس ذلك واما الكافرون فلفرط
خبثهم وعنادهم لايطيقون الاسرار فيظهرون ما في بطونهم بالتكلم به
والاولي ان يقال يقولون لايدل علي العلم صريحا لكنه المقصود دون
القول **قوله** اسما واحدا كالابهامية التي هي اسم واحد حقيقة وتوجيهه
ان يكون المراد جعلها مركبة مع ذا بمعني ما الاستفهامية حتي يكون بمعني
ما ذا او بمعني ما وحدها واحدا **قوله** والحق انه ترجيح احد مقدوريه
علي الاخر وتخصيصه بوجه دون وجه او بمعني يوجب هذا الترجيح ظاهر
الكلام ان ارادة الباري تعالي دون العبد هو احد هذين الامرين
لان اول الكلام اختلف في معني ارادته فقيل ارادته وفيه نظر من
وجهين احدهما تجويز الاحتمالين المذكورين لان الارادة مطلقا
عند الاشاعرة هي الصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع
واما كونها نفس الترجيح فليس بمذهب لنا قال صاحب المواقف الارادة
عند الاشاعرة صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع والميل
الذي يقولونه نحن لا ننكره لكن ليس ارادة فان الارادة بالاتفاق
صفة مخصصة لاحد المقدورين بالوقوع والثاني ان يقال الارادة
العبد ايضا هي الصفة المخصصة ويمكن ان يقال معني قوله الحق انه
الي اخره ان الحق ان الارادة مطلقا سواء كانت ارادة الباري او العبد
لكن نفي النظر الاول والجواب عنه بان وقوع الارادة بمعني الصفة
المخصصة لايستلزم عدم وقوعه بمعني نفس التخصيص وفيه نظر **قوله**
فانه مثلا مع تفضيل فيه ان المفهوم من كلامهم ان الاختيار ترجيح احد
المقدورين وان كان مع غير تفضيل بان يكون الطرفان متساويين
عنده فانهم ذهبوا الي ان الجائع اذا كان عنده رغيفان متساويان

من

من جميع الجهات فانه يختار احدهما من غير داع يدعوه اليه بخصوصه
ولو قيل المراد بالتفضيل الترجيح لكان نفس الارادة ويمكن ان يقال
ان الاختيار في اصل الوضع لما ذكر وان استعمل في غيره تجوزا الي اخره
اذ الارادة علي ما حققه ليست نفس الميل ولا مستلزما له فكيف
يكون اعم مطلقا كما هو ظاهر عبارته والجواب ان المراد من الترجيح
ان كان الميل فالامر ظاهر وان كان سببا اخر فهو مستلزم للميل وحينئذ
نقول المراد من العموم العموم بحسب التحقق **قوله** وفي هذا استحقار
واسترذال اي في لفظ هذا او في كلام الكفرة استحقار واسترذال
لما مثل في القران المجيد من التمثيل بالعنكبوت وغيره فيكون الاستفهام
للاستحقار **قوله** جواب ما يرد عليه انه اذا كان الاستفهام
غير باق علي حقيقته بل للاستحقار لا يحتاج الي الجواب ولذا لم يتعرض
له صاحب الكشاف ويمكن ان يقال انه لا يفهم من كلامه ان الاستفهام
غير باق علي حقيقته وانه للاستحقار بل المفهوم انه يفهم من العبارة
المذكورة الاستحقار وهذا لا ينافي ان يكون الاستفهام باقيا علي
حقيقته وعلي تقدير ان يكون للاستحقار يقال الجواب لدفع الاستحقار
قوله للاشعار بالحدوث والتجدد اما الاول فلان وضع الفعل علي
الحدوث واما التجدد فان اريد به الحدوث فلا فائدة في ذكره وان
اريد به الحصول شيئا فشيئا فليس بلازم للفعل قال الشريف العلامة
في حاشية المطول ان اريد بالتجدد التدريج والتقضي شيئا فشيئا
فالصحيح انه ليس داخلا في مفهوم الفعل وضعا بل يفهم من خصوصية
الحدث واقتضاء المقام والجواب ان المراد بالتجدد هو ان الحدث
هداية بعد هداية لاحصول الهداية بالتدريج بان يحصل جزء من
الهداية بعد انقضاء جزء اخر فتامل **قوله** كما قال تعالي وقليل من

عبادي الشكور وهذا لا يدل على ما قصده فان الشكور المبالغ في الشكر
قوله وكثرة المهتدي باعتبار الفضل والشرف كما قال الشاعر
• ولم ار امثال الرجال تفاوتت • لدى المجد حتى عد الف بواحد •
قوله المحدود وهو ان يرتكبها مستصوبا اياها الى قوله خلع ربقة
الايمان فيه بحث فان الكبيرة ما ثبت بالحديث الذي لم يبلغ حد التواتر
لان الكبيرة ما ثبت في القران او الحديث وعيد شديد لفاعله وما
ثبت كونه كبيرة بحديث لم يبلغ حد التواتر لم يكن فاعلها المستصوب
لها كافرا الا ان يراد بالكبيرة كبيرة ثبتت بنص متواتر او تكون مجمعا
عليها تعلم من دين الاسلام ضرورة بحيث يعرفها الخواص والعوام قوله
ولاستعماله في ابطال العهد فيه نظر اذ لو كان النقض ابطال العهد
لزم ان يكون ذكر العهد مستدركا والوجه ان يقال انه بمعنى الابطال
من غير اعتبار الاضافة فيه ويمكن ان يكون المراد استعمال النقض
في الابطال المتعلق بالعهد وان لم تعتبر الاضافة في معناه قال
العلامة التفتازاني اتفقوا على ان في مثل اظفار المنية ويد الشمال
استعارة بالكناية واستعارة تخييلية لكن اضطرب كلامهم في تحقيق
الاستعارتين وفي ان قرينة الاستعارة بالكناية هل يلزم ان تكون
تخييلية وان لفظ الاظفار واليد هل هو مستعمل في معنى مجازي ام لا
والاشبه ما اشار اليه المصنف وهو ان الاستعارة بالكناية في
اظفار المنية هو السبع المذكور كناية بذكر شيء من روادفه كالاظفار وهو
مسكوت عنه صريحا ليس في اللفظ اصلا لكن المذكور كناية حينئذ في
حكم المذكور صريحا وهنا قد سكت عن الحبل المستعار ونبه عليه بذكر
النقض حتى كانه قيل ينقضون حبل الله اي عهده والنقض استعارة
تحقيقية تصريحية حيث شبه ابطال العهد بابطال تأليف الجسم المطلق

اسم

اسم المشبه به على المشبه لكنها انما جازت بعد اعتبار تشبيه العهد بالحبل
وبهذا ظهر ان الاستعارة بالكناية قد توجد بدون التخييلية وان
قرينتها قد تكون تحقيقية واما في مثل اظفار المنية ويد الشمال فالمحققون
على ان ليس الاظفار واليد مستعملين في معنى مجازي محقق ولا موهوم
ولا متوهم على ما زعم صاحب المفتاح بل هو في معناه لكن اثباته للمنية
والشمال استعارة تخييلية بمعنى جعل شيء لشيء ليس له اقول لا وجه
لجعل اليد والاظفار مستعملين في حقيقتهما واثباتهما للمنية والشمال
اذ من البين المكشوف انهما ليستا لهما اي للمنية والشمال فكان الاثبات
المذكور كذبا بديهي البطلان وتشبيه المنية بالسبع والشمال بالانسان
لا يصحح اثبات الاظفار واليد الحقيقيتين للمنية والشمال وهذا مما
لا ينبغي ان ينازع فيه وان ذهب الى خلافه كثيرون ولورود هذا
الاشكال ذهب صاحب المفتاح الى تخييل الاظفار وتوهمها للمنية
وارتضاه صاحب الكشف قال الشريف العلامة بعد ما نقل كلام
صاحب الكشف فقد اشار صاحب الكشف الى ان المخالب والاظفار
واليد مجازات لمعان موهومة ولم يقصد انفسها اصلا بل جعلت هي
تنبيها فقط على المسكوت عنه وان النقض والافتراس والاعتراف
كما تبين مستعارة لمعان محققة هي مقصودة في الجملة وان لم تكن
مقصودة بالذات والحق ان جعلها مستعارات لامور موهومة تكلف
لا تخلو عن تعسف انتهى كلامه اقول الظاهر ان يقال ان الاظفار
مستعملة في مقدمات الموت والامور المفضية اليه وكذا المخالب
ويد الشمال مجاز عن قوة بها تحرك الاشياء فهذه كلها مجازات حقيقية
ولا احتياج الى اثبات شيء لشيء يكذبه صريح العقل والحس كما في يد الشمال
على ما ذكر ولا الى توهم معاني بان تصور المنية بصورة السبع وتخيل

مخالف لها كما ذهب اليه السكاكي وصاحب الكشف ونكون هذه الامثلة
مماثلة للنقض المستعمل في فسخ العهد فنكون استعارات تحقيقية
وهذا وان كان خلاف ما قالوه لكن الحق احق بان يتبع **قوله** وهذا
العهد اما العهد الماخوذ بالعقل الى اخره الاظهر ان يقال هو اقرارهم
بربوبيته تعالى فلا ينقضون ذلك العهد قلنا المراد من اعترافهم
بالربوبية اعترافهم بتوحيده تعالى وبالربوبية والالوهية بقرينة
قوله او يقولوا انما اشرك اباونا من قبل الاية فان قيل العلة لك
مراد المصنف فان اعترافهم بربوبيته تعالى حين السوال بواسطة
ما نصب لهم من دلائل الوهيته وركز في عقولهم ما يدعوهم الى الاقرار
بها حتى صاروا بمنزلة من قيل لهم الست بربكم قالوا بلى فنزل تمكنهم
من العلم بها منزلة الاشهاد والاعتراف على طريقة التمثيل ثم انه
يلوح من كلامه ان العقل يستقل بادراك ما ذكر من توحيده تعالى
ووجوبه وصدق رسوله من غير احتياج له في ذلك الى ورود الشرع
وهو غير مذهب اهل السنة ولذا قالوا من لم تبلغه دعوة نبي اصلا
فانه معذور عند الاشاعرة في الاعمال والايمان بل هو الاعتزال
ولذا قال صاحب الكشاف فان قلت ما المراد بالعهد قلت ما ركز في
عقولهم من الحجة على التوحيد كانه امر ووصاهم به وهو معنى قوله
واشهدهم على انفسهم الست بربكم والجواب ان التكليف بمجرد العقل
خلاف مذهب اهل السنة ولا يلزم من استقلال العقل بما ذكر تكليفه به
وترتب الثواب بفعله والعقاب بتركه بل يجوز ان يكون الثواب
والعقاب موقوفين على بعثة الرسل فتامل **قوله** يحتمل كل قطع الى اخره
يعني يحتمل ان يكون قطعا خاصا كما قال في الكشاف معنى قطعهم ما امر
الله به ان يوصل قطعهم الارحام وموالاة المومنين وقيل قطعهم ما بين

الانبياء من الوصلة ويقوي ما ذكرنا قوله تعالى ويقطعون ما امر الله به
ان يوصل على كل قطيعة كما قاله لدخل فيه الفساد في الارض ادهو ايضا
قطيعة الا ان يكون تخصيصا بعد تعميم **قوله** والثاني احسن لفظا
ومعنى اما لفظا فللقرب وعدم الفصل بين البدل والمبدل منه واما
معنى فلوجوب صحة اسقاط المبدل منه وقيام البدل مقامه لكن لو حذف
المبدل منه هنا وقيل يقطعون ان يوصل لم يبق له كبير معنى وفيه
نظر اذ لا نسلم ان المبدل منه يجب ان يصح اسقاطه واقامة البدل
مقامه كما هو مذكور في المطول والاولى ان يقال اذا جعل ما امر الله
به مبدلا عنه كانت هذه الجملة غير مقصودة بالذات بخلاف ما اذا
جعل المبدل عنه الضمير فانه يكون اي الضمير غير مقصود بالذات لا مجموع
الجملة المذكورة **قوله** استخبار فيه انكار الى اخره الاولى ان يقال
استخبار بمعنى التوبيخ والتعجب اذ ليس هو في الحقيقة استخبارا **قوله**
لان صدوره لا ينفك عن حال وصفة الى اخره هذا احسن من عبارة
الكشاف فانه قال حال الشيء تابعة لذاته فاذا امتنع ثبوت الذات
تبعه امتناع ثبوت الحال فكانه انكار حال الكفر لانها تتبع ذات
الكفر ورديفها انكار لذات الكفر وثباتها على طريق الكناية الى اخره
وقال العلامة التفتازاني يعني انه من حيث كونه تابعا له يكون
بمنزلة الخاصة المساوية فيكون امتناع ثبوت الذات مستتبعا
لامتناع ثبوت الحال ضرورة انتفاء التابع بانتفاء المتبوع والعارض
بانتفاء المعروض واذا كان امتناع ثبوت الحال تابعا ولازما لامتناع
ثبوت الذات كان انكار الحال انكار الذات بطريق الكناية من جهة
ان حال الشيء تابع لذاته ورديف له وكما يكنى باثبات التابع والرديف
عن اثبات المتبوع والمردوف فكذا في جانب الانكار وبهذا التقرير

يندفع ما يتوهم من ان غاية حال الشي ان يكون لازما له وانتفا اللزوم لا يستتبع انتفاء اللازم ولو سلم فتحقق التابع اعني انتفا اللازم لا يوجب تحقق المتبوع اعني انتفا الملزوم فلا ينتظم ما ذكره من التفريع بقوله وكان انكار الحال انكار الذات الكفر اقول انما قلنا تقرير المصنف اولى من تقرير الكشاف اذ لا يرد عليه السؤال المذكور حتى يحتاج الى تكلف الجواب ثم ان في كلام العلامة التفتازاني نظرا اما اولا فلان قوله من حيث كونه تابعا يكون بمنزلة الخاصة المساوية له ممنوع اذ التابع للشي لا يقتضي ان يكون مساويا له ولو سلمنا هذا مستدرك في كلامه اذ المقصود وهو كون امتناع الذات مستتبعة لامتناع ثبوت الحال يحصل بدون كونه مساويه واما ثانيا فلانه فرق بين ان يجعل ثبوت التابع كناية عن ثبوت المتبوع وان يجعل انتفاء التابع كناية عن انتفاء المتبوع فان ثبوت التابع مستلزم لثبوت المتبوع واما انتفاؤه فلا يستلزم انتفاءه لصحة وجود المتبوع بدون التابع دون العكس فتامل **قوله** فهو ابلغ الى اخره لانه كناية عن انكار الكفر فيكون المدعي مع البرهان عليه معتبرا ولذا كان الكناية ابلغ من الصريح كما تقرر في علم البيان **قوله** واوفق لما بعده من الحال انما كان اوفق لان في كيف تكفرون سلوك طريق البرهان وكذا في كنتم امواتا فاحياكم الاية لانه دال على وجوب الايمان وترك الكفر **قوله** وكنتم امواتا فاحياكم فان قيل الاية في قوله تعالى وكنتم امواتا من تاويل على ما فسره المصنف قلنا تاويله انه كان مواد ابدانكم واجزائها امواتا **قوله** ونفخنا فيكم اي في ابدانكم **قوله** بخلاف البواقي لان الاماتة متراخية عن الاحيا الاول بعد المكث في الدنيا والاحيا الثاني متراخ عن الاماتة بعد المكث في

البرزخ واعلم ان بين كون اصل الابدان عناصر واغذية واخلاطا وبين احيائها تراخ فالظاهر ان ايراد الفا للدلالة على ان هذه المدة بالنسبة الى المدتين الاخيرتين في غاية القلة فكانه لم يكن التراخي الاول موجودا فتامل قال الكشاف فان قلت كيف قيل لهم اموات في حال كونهم جمادا وانما يقال ميت فيما يصح فيه الحياة من البنية قلت بل يقال ذلك لعادم الحياة كقوله بلدة ميتا ويجوز ان يكون استعارة لاجتماعهما في ان لا روح لهم ولا احساس قال العلامة التفتازاني لا خفاء في انه من قبيل صم بكم فتسميته استعارة تسامح وذهاب الى ما عليه البعض والحاصل انا لا نسلم ان الموت عدم الحياة عما من شانه بل عدم الحياة مطلقا ولو سلم فالمعنى هم كالاموات اقول غرض العلامة ان المتبادر من عبارة الكشاف ان يكون الاموات مجازا اذ كان معناه الحقيقي عدم الحياة عما من شانه الحياة وفيه تكلف لا حاجة اليه بل الظاهر الحمل على التشبيه لان طرفيه مذكوران فيكون المعنى كنتم كالاموات واعلم انه اذا اريد المراد بقوله تعالى وكنتم امواتا انهم كانوا ابدانا لا ارواح فيها لان خلق البدن مقدم على نفخ الروح فيها لا يتوجه سؤال الكشاف لان البدن هو البنية الصالحة للحياة **قوله** تمكنهم من العلم بها الى اخره فان قلت ما الدلائل التي نصبت لهم قلت الدلائل على صدق النبي صلى الله عليه وسلم القائل بالاحيا بعد الموت بايراد الايات والاحاديث التي تبين ثبوتها لانه اخبار باحيائهم من القبور والبعث والنشور **قوله** فان بدء الخلق ليس باهون عليه من اعادته فان قلت الاولى ان يقال الاعادة اهون عليه من الابدا حتى يطابق قوله تعالى وهو اهون عليه قلنا فيما ذكر اشعار بانه يكفيه ولا حاجة الى اثبات اهونية الاعادة ثم ان الابدا والاعادة عليه تعالى سواء وقد ذكر في تفسير قوله تعالى

وهو امون عليه توجهات **قوله** بان عدد عليهم النعمة العامة والخاصة
الظاهر ان المراد من النعمة العامة هي الحياة الدنيا التي تعم سائر الحيوانات
وبالخاصة الحياة الثانية الابدية التي تخص الانسان دون الحيوانات
قوله قلنا لما كانت وصلة الى الحياة الثانية الى اخره تحقيقه يرد عليه
انه انما يوجب كون الاماتة نعمة اذا لم يتيسر طريق الى الحياة الحقيقية
بدون الاماتة فان الله تعالى قادر عليه فلا يظهر انه يوجب كونهما
اي الاماتة نعمة ثم ان كونهم امواتا قبل الحياة ليس نعمة فالاولى الاقتصار
على ما ذكره ثانيا من ان المعدود عليهم نعمة هو المعنى المنتزع من القصة
ويمكن ان يجاب بانه لما كان المقدر في علمه تعالى ان الوصول الى الحياة
الحقيقية لا يكون الا بعد الموت كان الموت نعمة لحصر الطريق اليها فيه
ثم ان المفهوم من الاية كون الاحيا بعد كونهم امواتا نعمة ولا يفهم ان كونهم
امواتا نعمة **قوله** لان كل واحدة من الجمل فان بعضها ماض وبعضها
مستقبل الى اخره لا يخفى عليك انه كما لا يصح ان تكون كل جملة حالا لا يصح
ان يكون المجموع ايضا حالا واما اذا اول بمعنى العلم لم يكن كل واحد ولا
المجموع حالا والمراد من قوله بعضها ماض وبعضها مستقبل ان بعضها
ماض بالنظر الى حال الكفر وبعضها مستقبل بالنظر اليه ايضا ولذا
لا يصح ان يقع حالا عن تكفرون **قوله** لانها من طلايعها ومقدماتها
يعني ان القوة النامية من طلايع القوة الحساسة
لان الجنين يعرض له اولا النمو ثم يستعد للحياة والحس على ما صرح به
اهل الحكمة ويشهد به القياس فان النطفة الصغيرة لا تستحيل الى البدن
الكبير الا بانضمام الغذاء اليه وزيادته في الاقطار الثلاثة وهو
لا يحصل الا بالقوة النامية واعلم ان ما ذكر على طريقة اهل الحكمة
واما اهل السنة فلا حاجة لهم الى اثبات القوة النامية لان الفاعل

المستقل للفطر هو الله تعالى **قوله** قل الله يحييكم ثم يميتكم هذا مستعمل في الحقيقي
وفي قوله اعلموا ان الله يحيي الارض بعد موتها الحياة مستعملة بمعنى القوة
النامية لها وهذا غير ظاهر بل المعنى الظاهر ان الله ينبت النبات في
الارض بعد عدم النبات فيها وهذا غير الاعطاء المذكور وان فرض استلزامه
له وقوله او من كان ميتا فاحييناه الحياة فيه بمعنى العلم والموت بمعنى
الجهل **قوله** على الاستعارة هذا ناظر الى قوله او بمعنى قائم بذاته يقتضي
ذلك لان الحياة التي هي القوة الحساسة تقتضي الادراك فهي مشاركة
لحياة الباري تعالى في اقتضاء مطلق الادراك والحياة هي التي تقتضي
القوة الحساسة منشا الصحة الاتصاف بالعلم والقدرة فالحياة الحقيقية
والحياة التي في الباري مشتركان في هذا المعنى واما اذا اريد بها صحة
اتصافه بالعلم والقدرة كان استعمال الحياة فيها من قبيل استعمال العلة
في المعلول فكان مجازا مرسلا **قوله** مرة بعد اخرى الاحيا قد تكرر في
الاية السابقة **قوله** عما يتوقف عليه بقاؤهم المراد التوقف العادي
على ما هو مذهب اهل السنة لا العقلي كما هو مذهب الفلاسفة بل نقول
هذه خلق ما يتوقف عليه اصل وجودهم اذ لو لم يكن ما في الارض لم يحصل
وجود الاباء فكيف الابناء **قوله** بوسط او بغير وسط اي الاستنفاع
اعم من ان يكون بوسط او بغير وسط فالثاني مثل الغذاء والاول مثل الدواء
فالثاني نافع بالذات والاول بواسطة ازالة المرض التي هي توجب الصحة
والاولى ان يقال الثاني كالانتفاع بالغذاء مثلا والاول كالانتفاع
بالماء والمراد بالانتفاع بوسط ان يكون الانتفاع بشي غير مقصود في
نفسه بل يكون الانتفاع به لاجل شي اخر والمراد من الانتفاع بلا واسطة
ان يكون الانتفاع بالشي مقصودا في ذاته **قوله** لا على وجه الغرض فان
الفاعل لغرض يستكمل به هذه مسئلة مختلف فيها فذهب الاشاعرة الى

انه لا يجوز تعليل شي من افعاله تعالى بشي من الاغراض ووافقهم اساطين
الحكما وطوايف الالهيين وخالفهم المعتزلة واستدل عليه في المواقف
بانه لو كان فعله لغرض لكان ناقصا لذاته مستكملا بتحصيل الغرض لانه
غرضا للفاعل الا ما هو اصلح له من عدمه اقول ان كان معنى الغرض ما يكون
باعثا للفاعل على الفعل فلا نم ان يمنع لزوم النقصان والاستكمال لجواز
ان يكون الباعث مجرد نفع الغير وكماله وان كان الغرض بمعنى الفايدة
والامور النافعة فلا شك ان افعاله تعالى تشتمل على الحكم والمصالح
كما دلت عليه الايات والاحاديث كما قال الشريف العلامة في شرح
المواقف ان افعاله مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى راجعة الى المخلوقات
لكنها ليست اسبابا باعثة على اقدامه تعالى فلا تكون اغراضا حتى يلزم
استكماله تعالى بها وما ورد من الظواهر الدالة على تعليل افعاله
فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلة الغائية ويمكن
ان يقال المراد من الغرض ما هو اصلح للفاعل وحينئذ لو كان فعله
للغرض كان فعله لتحصيل ما هو اصلح فكان مستكملا به وهو من الاستكمال
وهذا الايلايم كلام المواقف لانه قال لا يصلح غرضا الا ما هو اصلح
فالاولى ان يقال الغرض لا يكون فايدة باعثة الا اذا كانت عايدة
الى الفاعل واذا فسر الغرض بما ذكرنا سقط البحث الذي ذكره العلامة
التفتازاني في شرح المقاصد حيث قال والحق ان تعليل بعض الافعال
سيما شرعية الاحكام بالحكم والمصالح ظاهر كايجاب الحدود والكفارات
وتحريم المنكرات وما اشبه ذلك والنصوص ايضا شاهدة بذلك كقوله
تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله تعالى من اجل
ذلك كتبنا على بني اسرائيل الاية واما تعميم ذلك بانه لا يخلو فعل من
افعاله من غرض فمحل بحث **قوله** وجميعا حال من الموصول الثاني والمعنى

خلق

خلق لكم ما في الارض مجتمعة فقد قال الراغب ان جميعا يستعمل لتاكيد
الاجتماع فيعلم منه ان خلق ما في الارض في زمان واحد ليحصل الاجتماع
في الخلق قال الراغب الجمع ضم الشي بتقريب بعضه من بعض يقال جمعته
فاجتمع وهذه الوحدة اعم من الوحدة الحقيقية او ما هو قريب منها ويؤيده
قوله تعالى وجعل فيها رواسي من فوقها وبارك فيها وقدر فيها اقواتها
في اربعة ايام في تتمتها كما ذكره المصنف ويشكل هذا اي ما ذكره المصنف
بقوله بما هو سم قاتل فانه لا نفع له فيه فكيف قيل خلق لكم ما في الارض
جميعا ويمكن ان يقال فيه نفع لاجل دفع ضرر الحيوانات الموذية وقتلها
وايضا ان الانسان كما ينتفع بالامور المستحسنة اللذيذة بان يعلم انه
تعالى خالق لها كذلك ينتفع بالامور الكريهة المنفرة للطبع بان يعلم
انه تعالى خالقها ايضا فيعلم انه تعالى خالق لما شاء وهذا مما
يوجب تاكد الاعتقاد باحوال الجنة واهوال النار فان اللذة تحكي عن
نعيم الجنة والالم يحكي عن اليم النار **قوله** واصل الاستوا طلب السوا
قال في الصحاح سويت الشي فاستوى واستوى استولى وظهر واستوى
الرجل اي انتهى شبابه وقال في الكشاف الاستوا الاعتدال والاستقامة
يقال استوى العود وغيره اذا اعتدل والظاهر مما نقلنا من الصحاح
ان للاستوا معاني احدها ما يترتب على التسوية والثاني الاستيلا
والثالث الانتها وقد اطنب الراغب في تفصيل معنى الاستوا ولم يذكر ما ذكره
المصنف من ان اصله الطلب المذكور فالحكم بان اصل الاستوا الطلب
والاعتدال فرع عليه لا يظهر له وجه **قوله** واطلاقه على الاعتدال لما
فيه من تسوية بعض الاجزا بالاخرى ان الاعتدال مطلقا ليس مستلزما
لتسوية وضع الاجزا الا فان الاعتدال في الحر والبرد وكذا الاعتدال في
الاخلاق ليس يستلزم تسوية وضع الاجزا الا ان يراد اعتدال خاص

قوله والاول اوفق للاصل الى اخره ظاهر الكلام ان الاول انسب في
هذا المقام لرعاية الاصل الذي هو طلب السواء لان الاستوا بمعنى الاستيلا
للوجوه التي ذكرت وهو يفيد ان الاستيلا مناسب للاصل لكن المعنى
الاول انسب ولك ان تقول مناسبة الاستيلا مع الاصل للوجوه
المذكورة غير ظاهر والاولى ان يقال ان الاوفق بمعنى الموافق يعني
المناسب فيفيد ان المعنى الاول مناسب للاصل دون المعنى الاخر
ويمكن ان يقال الاوفق بمعنى ظاهر الموافقة وان كان الاخر يمكن ان
تستخرج الموافقة بينه مع الاصل في الوجوه المذكورة بتكلف فتامل
قوله الا اذا اريد به جهة السفل هذه العبارة صريحة في حصر
صحة الشمول فيما ذكره هو الموافق لظاهر عبارة الكشاف حيث قال
ان اراد بالارض الجهات السفلية دون الغبرا صح ذلك واقول
يمكن ان يكون ما في الارض شاملا للارض على سبيل التغليب فتامل
قوله والمراد بالسما الى اخره اعاض بهذا ليشمل ما في السما من الكواكب
وغيرها مما لا يعلمه الا الله دليل الشمول ان المراد من جهات العلو
ليس نفس الجهات بل ما وجد فيها وفيه تامل **قوله** فانه يدل على
تاخر دحو الارض المتقدم على خلق ما فيها عن خلق السماء وتسويتها
فيه نظر لان خلق ما في الارض ليس المراد منه خلق جميع افراده وهو
ظاهر بل المراد اجناسها في ضمن بعض الافراد وهذا لا يستلزم ان يكون
دحو الارض بل لعله قبل دحوها اي بسطها هذا البسط المشاهد
فانه يمكن ان خلق الارض وخلق جميع اجناس ما فيها ثم دحيت هذا
الدحو المحسوس فلا يستفاد من الاية الكريمة التي نحن في تفسيرها
تقدم دحو الارض على خلق السماء وتسويتها حتى يكون منافيا لقوله
تعالى والارض بعد ذلك دحاها واعلم ان صاحب الكشاف قال

استوى

استوى اليه كالسهم المرسل اذا قصده قصدا مستويا من غير ان يلوي
على شيء ومنه استعير قوله تعالى ثم استوى الى السماء اي قصد اليها
بارادته ومشيته بعد خلق ما في الارض من غير ان يريد فيما بين ذلك
خلق شيء اخر قال العلامة التفتازاني قوله من غير ان يريد فيما بين
ذلك اي في تضاعيف القصد الى السما على ما صرح به فيما بعد ذلك
وذكر ذلك تحقيقا لمعنى الاستعارة فان هذا بمنزلة قولك من
غير ان يلوي في تحقيق معنى القصد الجسماني وجعل ذلك اشارة الى
خلق لكم ما في الارض وهم اقول الظاهر ان اللي الذي هو مقصد ريلوي
المذكور في العبارة عبارة عن التعلق بشيء الذي يوجب نحوا من الفتور
في العقل وعلى هذا لا يلزم في تحقيق معنى الاستعارة عدم القصد
الى شيء اخر حتى القصد الى السما بل مجرد ارادته تعالى لشيء يستلزم عدم
الفتور فمجردها مستلزم لتحقق معنى الاستعارة لان قصده تعالى الى
شيء لا يعرضه فتور في القصد بوجه من الوجوه الى شيء اخر بل الاشيا الاخر فانه
تعالى لا يشغله شان عن شان فلا تتفاوت ارادته تعالى لوجود شيء بان
تقارن ارادته لشيء اخر لا يستفاد من الكلام فهذا القول خسارة منه
كما لا يخفى ولذا لم يذكره المصنف واعلم انه يمكن ان تكون التسوية
المذكورة في قوله دفع سمكها فسواها غير التسوية التي ذكرت في قوله
تعالى فسواهن سبع سموات بان تحمل التسوية الاولى على تسويتها حال
كونها واحدة لا سبعا وتكون التسوية عن خلق السما جسما واحدا خاليا
من العوج والفطور فعلى هذا يكون خلق السما اولا وتكون التسوية
الثانية جعلها سبعا من غير فطور وعلى هذا يمكن ان تكون ثم في قوله
تعالى ثم استوى للتراخي في الزمان فتامل **قوله** لانه جمع او في معنى
الجمع اما الاول فبان يكون جمع سماءة واما الثاني فبان يكون للجنس **قوله**

والابهام يعلم من كلامه اي شي من الوجهين المذكورين اولى لكن نص
صاحب الكشاف بان الوجه العربي هو كون الضمير مبهما مفسرا بما بعده
لحصول التبيين بعد الابهام **قوله** مع انه ان ضم اليها العرش والكرسي
لم يبق خلاف والحق انه لا مخالفة اصلا بين كون السموات سبعا وبين كون
الافلاك تسعة لان ما هو يسمى بالعرش والكرسي عند اهل الشرع يسميهما
اصحاب الارصاد فلكين ثامنا وتاسعا وما سواهما سماء **قوله** واشار
الى البرهان عليه بقوله كنتم امواتا فاحياكم ثم لا يخفى ان المدعى هو
قبول المواد للتفريق والجمع والحياة والموت ثبت بمجرد قوله تعالى وكنتم امواتا
فاحياكم ولا حاجة الى قوله تعالى ثم يميتكم **قوله** فان تعاقب الافتراق
والاجتماع الى قوله وما بالذات يابى ان يزول ويتغير لقائل ان يقول
تعاقب الافتراق والاجتماع والموت والحياة لا يدل على ان الابدان
قابلة لهما مطلقا من غير تقييد بحال وزمان مخصوصين حتى يصح الافتراق
والاجتماع على اجزائهما في كل زمان فلعل قبول الحياة مشروط بشرط
ان يكون في الابتداء فلا يحصل في زمان اخر وان اراد بالقبول بالذات
قبولها في الجملة ولو في بعض الازمان فلا يفيد المطلوب وهو صحة
الحشر واعلم ان صحة الحشر بلغ من حيث الدليل النقلي الى اقصى الغاية
حتى قال الامام الرازي ان الايمان بالنبي صلى الله عليه وسلم لا يجتمع
مع انكار الحشر وعلى هذا فهو اي الحشر مستغن عن مثل الدليل الذي ذكره
المصنف نعم هو مؤيد يزيل الاستبعاد **قوله** ومحلها ابدا النصب
على الظرفية الى اخره فان قيل هذا يخالف مجيئه للتعليل فان التعليل
بمنزلة الظرفية ثم انه اذا كانت اذ للتعليل كان حرفا كاللام كما صرح
به ابن هشام في المغني فكيف يكون ظرفا قلنا هذا احد الاحتمالين
اللذين ذكرهما والاحتمال الاخر ان يكون ظرفا والتعليل يستفاد

من قوة

من قوة الكلام لا من اللفظ فانه اذا قيل ضربته اذ اساء واريد الوقت
اقتضى ظاهر الحال ان الاساءة سبب الضرب والعلامة التفتازاني
ذكر موافقا للرضي وابن هشام انهم جوزوا كون اذ اسما مجرورا باضافة
الظرف اليه مثل يومئذ وبعد اذ نجانا الله منها ونحو ذلك او منصوبا بكونه
مفعولا به مثل اتذكر اذ من ياتنا نكرمه ولم يجوزوا رفعه على الفاعلية
لشدة بعده عن الظرفية التي تلزمه في الغالب فظهر مما نقلناه ان قوله
ومحلها النصب ابدا بالظرفية الى اخره معترض عليه بما نقلناه من النحاة
من انه قد يجي منصوبا بكونه مفعولا به ومجرورا قيل يمكن ان يقال
مراده ان اذ بالمعنى المذكور اولا وهو زمان نسبة ماضية تقع فيه اخرى
منصوب بالظرف ابدا **قوله** فعلى تاويل اذكر الحادث الى اخره هذا جواب
سؤال مقدر وهو ان اذ في مثل هذا الموضع لا يظهر منها معنى الظرفية
وتوضيح الكلام اذكر اخا عاد الحادث اذ انذر قومه فهو في الحقيقة معناه
واذكر اخا عاد الحادث في وقت انذاره قومه فيكون الحادث الى اخره
بدلا من اخا عاد ولا يخفى ما فيه فالوجه ان يقال ان اذ في هذه الاية
لمجرد الزمان فيكون بدلا من اخا عاد كما قال صاحب المغني في قوله تعالى
واذكر في الكتاب مريم اذ انتبذت من اهلها ان اذ بدل اشتمال من مريم
او يقال مراده ان اذ بالمعنى المذكور اولا وهو زمان نسبة ماضية
تقع فيه اخرى منصوب بالظرف ابدا وقال العلامة التفتازاني الاحسن
ان يجعل هذا الامر عطفا على محذوف قبله اي اشكر النعمة في خلق السماء
والارض واذكروا اما على تقدير انتصابه بقال او هو ظرف فالجملة بتمامها
عطف على ما قبلها عطف القصة على القصة من غير التفات الى ما فيهما من
الجمل انشاء واخبارا واقول لا يخفى ان اذ اما ظرف ابدا على قول او غالبا على
ما هو التحقيق فالاولى حمله على الظرف الا اذا صرف عنه صارف مثل قوله

تعالى بعد اذ نجانا الله منها اذ لا يمكن ان تكون ظرفا ولا باعث على صرفه
عن الظرفية في مثل هذه الاية فالاولى ان يحمل على انه معمول قالوا ثم
ان قوله واذ كر على التاويل المذكور وهو ان يكون الحادث مقدرا فيه نظر
ولا يخفى انه اذا قدر ما ذكر لم يكن العامل اذ كر بل الحادث المقدر واذا
جعل العامل اذ كر فالاولى ان لا يقدر الحادث بل يقال ان اذ لمجرد الزمان
قوله منهم رسل الله او كل رسل اليهم ليس المراد كون كل ملك رسولا الى الناس
ولا كون كل ملك منهم كالرسول باعتبار الاشتراك في الاوصاف بل المراد
ان بعضهم رسل وبعضهم كالرسل فيكون اطلاق الرسل عليهم بالتغليب لكن
في اطلاق الملك على كل واحد منهم خفا **قوله** منقسمة الى قسمين الى اخره
ظاهر الكلام يدل على ان هذا الانقسام من كلام الحكما لكن المذكور في
كلامهم ان المجردات التي هي غير النفوس البشرية اما العقول العشرة
واما النفوس الفلكية التي تحرك الافلاك واما ما ذكر من ان قسما منهم
يدبرون الامر من السماء الى الارض وهم المدبرات امرا فهم سماوية
ومنهم ارضية فغير مذكور في كلامهم **قوله** لعموم اللفظ وعدم المخصص
يمكن ان يقال ان ههنا مخصصا وهو قوله تعالى خليفة فانه يشعر
بان الخطاب لمن كانت الخليفة خليفة منهم والذين كانوا كذلك ملائكة
الارض ولذا قال صاحب الكشاف والمعنى خليفة منكم لانهم كانوا سكان
الارض فخلفهم فيها آدم وذريته **قوله** بل القصور المتخلف عليه عن
قبول فيض الى اخره فان قيل لم لم يجعل الله تعالى المتخلف قابلا للفيض
حتى لا يحتاج الى الخليفة فان قدرته تعالى شاملة لجميع الممكنات قلنا
يمكن ان يقال ان عدم الجعل المذكور لاظهار سعة القدرة باظهار ان
الله تعالى قادر على خلق النوعين المذكورين نوع لا يكون قابلا للفيض
بغير وسط ونوع يكون قابلا له بوسط والاول يستفيض بواسطة الثاني

ويمكن

ويمكن ان يقال ان بعض الخلق قاصر في ذاته عن قبول الفيض بغير وسط
بحيث لا يمكن القبول وعلى هذا لا يكون تحت القدرة لانها شاملة للممكنات
لا للممتنعات على ما قرر في موضعه **قوله** ومن كلمه منهم اعلا رتبة ممن كان
بلا وسط الى اخره يلزم من هذا ان يكون موسى افضل من ابراهيم عليهما السلام
والجواب ان عدم تكلم الله تعالى مع ابراهيم غير معلوم وقال القاضي عياض
في كتاب الشفا واما ما ورد من هذه القصة من مناجاة الله تعالى
وكلامه معه اي مع النبي صلى الله عليه وسلم بقوله فاوحى الى عبده ما اوحى
الى ما تقتضيه الاحاديث فاكثر المفسرين على ان الله تعالى الوحي الى
جبريل وجبريل الى محمد الا شذوذا منهم ثم قال ولكلام الله تعالى لمحمد
ومن اختص من انبيائه جائز غير ممتنع عقلا ولا ورد في شرع ما يمنعه
فان صح في ذلك خبر اعتمد عليه انتهى فما فهم من كلام المصنف انه تعالى كلم
النبي صلى الله عليه وسلم بلا واسطة مبني على مذهب ذلك البعض نعم انه
يلزم من كلام المصنف اما فضيلة موسى على ابراهيم او تكليم الله تعالى مع
ابراهيم ولزم ايضا تكلمه مع نبينا عليهم السلام اجمعين **قوله** او خليفة
من سكن الارض الى اخره عطف على قوله والمراد ادم لانه خليفة الله **قوله**
او من يخلفكم الى اخره يعني المراد بالخليفة ادم وبنوه باعتبار موصوف مفرد
اللفظ جمع المعنى كذا قاله العلامة التفتازاني الظاهر ان الخلف
في قوله خلفا يخلفكم بفتح الخاء المعجمة والقاف لانه مفرد في معنى الجمع قال
صاحب الصحاح الخليفة الخلايف يقال هم خليفة الله وهم خلف الله ايضا
قوله الى غير ذلك متعلق بمقدر والمعنى ابدا من الفوايد التي ذكرناها الى
غير ما ذكرنا من الفوايد مثل اظهار جهل الملائكة باسرار خلق الله والرد
عليهم في الجراة على السؤال والطعن بحسب الظاهر في الخليفة وان عليهم
السكوت حتى تظهر حكمة الخالق لهم لان من المعلوم ان افعاله تعالى

تشتمل على حكم ومصالح لا تحصى ولذا قال الخضر لموسى عليهما السلام فان اتبعتني
فلا تسألني عن شيء حتى احدث لك منه ذكرا فان قوله تعالى في جوابهم
اني اعلم ما لا تعلمون من غير بيان الحكمة في خلق الخليفة نوع من العتاب
الدال على ما ذكرنا **قوله** ولا طعن في بني آدم على وجه الغيبة الى آخره فيه
نظر اذ الطعن على وجه الغيبة اذا كان المغتاب مجاهرا بفسقه لا ينافي
العصمة ويمكن ان يقال هب وان كان كذلك لكن ترك الطعن اولى بهم
وبعلو رتبتهم والجواب ان غيبة المجاهر بالفسق بعدما وقع عنه جائز
لا قبل ان يفعل ووجه دلالة قوله تعالى بل عباد مكرمون الى آخره على
ما ادعاه من عدم الطعن ان الطعن على وجه الغيبة حرام بناء على قوله
وهم بامره يعملون **قوله** او استنباط عما ركز في عقولهم الى آخره يعني
بذلك انه ركز في عقولهم انهم معصومون مطلقا واما غيرهم فقد يكون
معصوما وقد لا يكون **قوله** ونظروا اليها مفردة الى قوله وقالوا
الى آخره الاولى ان يقال لم ينظروا الى الفائدة الحاصلة من اجتماعهما
وكونهما اي الاولتين مطيعتين للثالثة فانهم نظروا الى المجموع لكن
غفلوا عن فائدتهما من حيث انهما مجموعة وقاسوا حال اجتماعهما على
حال انفرادهما واعلم انه يكفي في قول الملائكة ومنها يجعل فيها من
يفسد فيها ويسفك الدماء الى آخره ما مر ومنها التعجب والاستخبار
والاستكشاف ولا حاجة الى نسبة الغفلة عن فضيلة القوتين المذكورتين
اليهم وعدم علمهم بان التركيب يفيد ما يقصر عنه الآحاد مع ان هذا
يعلمه اكثر الناس ويكفي للنظر الصائب وبالجملة نسبة الغفلة والجهل
الى جميع الملائكة من غير باعث خطأ والله العاصم **قوله تعالى** قال
اني اعلم ما لا تعلمون قال في الكشاف فان قلت هلا بين لهم تلك
المصالح قلت كفى العباد ان يعلموا ان افعال الله تعالى كلها حسنة

وحكمة

وحكمة وان خفي عليهم وجه الحسن قال العلامة التفتازاني ان اراد
ان من شأنهم ان يعلموا ذلك ولو بعد حين لما فيهم من القوة العقلية
فليس بكاف في ترك التعجب ونحوها مما مر وان اراد انهم كانوا لا يعلمون
ذلك فليس بمعلوم ولا العبارة دالة عليه اقول الظاهر ان الملائكة
كانوا يعلمون ذلك الحكم الاجمالي في الوقت المذكور ولو من قوله تعالى
اني اعلم ما لا تعلمون فان فيه اشارة الى ما ذكر وكان في عدم التبيين
نوع عتاب عليهم لانهم ظاهر سؤالهم ففيه اشارة الى ان ليس لهم مثل
هذا السؤال بل عليهم الطاعة لمقتضى الامر وعدم السؤال عن حكمة الافعال
حتى يبين الله تعالى لهم ما شاء كما قال الخضر لموسى ان اتبعتني فلا تسألني
عن شيء حتى احدث لك منه ذكرا **قوله** اما بخلق علم ضروري فيه او
القاء في روعه الاول داخل في الثاني بحسب الظاهر لان الالقاء في
الروع اي القلب اما بخلق علم ضروري فيه او بخلق علم غير ضروري منته
الى ضروري والمراد ما يقابل الاول ويمكن ان يقال ان المراد من الاول
ما يكون بطريق التكلم بان يقول الله تعالى له اما بوسط او بغير وسط
والمراد من الثاني ما لا يكون كذلك بل مجرد الالقاء في القلب ويمكن
ان يقال مراده انه تعالى الهمه ان يضع الالفاظ للمعاني وبعث
داعية له عليه كما قال النيسابوري التعليم اما بان خلق الله تعالى له
علما ضروريا بتلك الالفاظ او الهمه وبعث داعية على الوضع لكن في ارادة
هذا المعنى من عبارة المصنف تكلف **قوله** والتعليم فعل يترتب عليه
العلم غالبا الى آخره الظاهر ان التعليم تحصيل العلم للغير واما قولك علمته
فلم يتعلم فتوسع والغرض اني فعلت ما يوجب التعليم فلم يحصل العلم
قوله اخيافا قال في الصحاح قيل للناس اخياف اي متفرقون **قوله**
والاسم باعتبار الاشتقاق ما يكون علامة للشيء الى آخره هذا يدل



علي ان الاسم اصله الوسم كما هو مذهب الكوفيين لكن الراجح كما هو مذهب
البصريين هو ان اصله السمو ويمكن ان يقال ان قوله ما يكون علامة
للشي باعتبار مذهب الكوفيين وقوله ودليلا عليه باعتبار مذهب
البصريين لان الاسم معتبر فيه معني العلو والدليل له علو علي المدلول
قال النيسابوري اشتقاق الاسم اما من السمة او من السمو فان كان
من السمة فالاسم هو العلامة وصفات الاشيا وخواصها دالة علي
ماهياتها وعلامة عليها وان كان من السمو فدليله الذي كالمرتفع علي
ذلك الشي واستعماله عرفا له اي العرف العام لانه في مقابلة الاصطلاح
الذي هو العرف الخاص سوا كان مركبا او مفردا مخبرا او خبرا او رابطة
بينهما يجب ان يضاف اليه او غير ذلك فان اللفظ قد لا يكون مخبرا ولا
خبرا ولا رابطة كزيد في ضربت زيدا مثلا والظاهر ان مراده صلاحية
كونه مخبرا عنه او خبرا او رابطة وحينئذ يتحقق الحصر اذ كل لفظ فهو لابد
ان يصلح لواحد من هذه الامور ينبغي ان يقال ان كل لفظ يصح ان يكون محكوما
عليه فان الفعل والحرف يصح لفظهما ان يجعل محكوما عليه كمن حرف جر
فتامل قوله والمراد في الاية اما الاول او الثاني يعني لا وجه لارادة
المعني الثالث وهو الاسم المقابل للفعل فان المعني الثالث امر جديد
حدث بعد نزول القران بسنين كثيرة لانه اصطلاح النحاة فلا ينبغي
ان يحمل اللفظ القراني عليه قوله لان العلم بالالفاظ من حيث الدلالة
يتوقف علي العلم بالمعاني الاولي ان يقال لان الاسم بالمعني الثاني
اخص منه بالمعني الاول فان كل لفظ موضوع لمعني علامة له يرفعه الي
الذهن قوله والعمدة معرفة ذوات الاشيا في لزومه من الاية نظر
فان المفهوم من الاسم علي ما ذكرنا اما الالفاظ والصفات والافعال
واما اللفظ الموضوع لمعني وهذان لا يستلزمان معرفة ذوات الاشيا

الا ان يقال المراد العلم والمعرفة بوجه فتامل قوله مسما ان اريد الالفاظ
وجه لفظ مسما ههنا انه ان اريد بالاسما الالفاظ ويكون المراد
عرضها لزم من قوله انبئوني باسما هؤلاء ان كنتم صادقين افاد الشيخ
الكامل صاحب الفتوحات في الفصل الخامس والاربعين في جواب الامام
الحكيم الترمذي انه تعالي علم آدم الاسما كلها يعني الاسما الالهية
التي توجهت علي ايجاد الملائكة والملائكة لا تعرفها ثم اقام المسميين
بهذه الاسما وهي صور التجليات الالهية التي هي للاسما كالمواد الصورية
للارواح فقال للملائكة انبئوني باسما هؤلا يعني الصور التي تجلي فيها
الحق ان كنتم صادقين في قولكم نسبح بحمدك وهل سبحتموني بهذه الاسما
التي يقتضيها هذه التجليات التي اتجلي فيها لعبادي ان كنتم صادقين في
قولكم ونقدس ذواتنا عن الجهل فهلا قدستم ذواتكم من جهلكم بهذه
التجليات وما لها من الاسما التي ينبغي ان تسبحوني بها قوله فاين
التصرف والتدبير واقامة المعدلة قبل تحقيق المعرفة الي اخره فيه نظر
لانه اذا كان المراد من الاسما الالفاظ لم يلزم من عدم معرفة الالفاظ الموضوعة
بازاء المعاني التصرف والتدبير قبل تحقق المعرفة والوقوف علي مراتب
الاستعدادات وقدر الحقوق حتي يلزم الي اخره اذ لا يلزم من عدم
معرفة الاسما عدم معرفة مراتب استعدادات تلك الاشيا وقدر حقوقها
اذ يجوز ان يعرف الشي بالحقوق ويعرف مراتب استعداده ولا يعرف اللفظ
الموضوع بازائه قوله او بالعقل ليكون تكليفا بالمحال التكليف بالمحال
علي ما ذكر في كتب الكلام ان يكلف الشخص بما يمتنع صدوره عنه وليس ما نحن
فيه كذلك اذ عدم علم الملائكة بالاسما وقت سوال ادم عليه السلام
لا يوجب ان يكون علمهم بها ممتنعا اذ يجوز علمهم بها بعد السوال قريبا
قال المتكلمون ما لا يطاق علي مراتب ادناها ان يمتنع العقل لعلم الله

عدمه ووقوعه وتعلق ارادته واخباره باعدامه فان مثله لا تتعلق به
القدرة الحادثة واقصاها ان يمتنع لمفهومه كجمع الضدين والتكليف
به لم يقع وجواز التكليف تخلف به والمرتبة الوسطي ان لا تتعلق به
القدرة الحادثة عادة كخلق الاجسام وحمل الجبل والطيران الي السما
والظاهر ان قوله تعالي انبئوني لو حمل علي التكليف لم يكن تكليفا بالمحال
علي الاوجه الثلاثة المذكورة قلنا بل هو من القسم الاول اذ يفهم من القران
ان علمه تعالي متعلق بعدم انبائهم والجواب ان نقول مراده ان الاخبار
عن الاسما في حال الجهل بها محال فلو كلف به لزم التكليف بالمحال
قوله والانباء اخبار فيه اعلام يرد عليه ان كل اخبار فيه اعلام
اذ لو لم يكن فيه اعلام بوجه من الوجوه لكان ساقطا من الكلام لا يلتفت
اليه والجواب ان المراد من الاعلام اعلام نفس مفهوم الخبر فالنبا
يقال لخبر لا يعلمه المخاطب ويحصل العلم به بالاخبار لكن ما قاله الراغب
من ان النبا خبر ذو فائدة عظيمة يحصل به علم او غلبة ظن لا يلايم هذا الا
ان يراد بالعلم ما يعم غلبة الظن **قوله** وهو وان لم يصرحوا به لكنه لازم
مقالهم فيه ان هذا اعتراض وقد سبق ان ليس غرضهم الاعتراض لانهم
معصومون لا يقال لعل المراد انه لا يليق ما ذكر بالحكيم بحسب الظاهر
لانا نقول عدم لياقته للحكيم بحسب الظاهر محقق لكن قوله تعالي
ان كنتم صادقين يفيد انه ليس كذلك ثم انه اورد انه لا يظهر وجه
تعليق الانباء علي صدق الوجهين فان كونهم احقا بالخلافة بحسب
عصمتهم وكون خلق الانسان واستخلافه وصفته ما ذكر لا تليق
بالحكيم لا يوجب الانباء عن الاسماء واجاب العلامة التفتازاني عن
هذا بان معناه ان كنتم صادقين فيما زعمتم من خلوهم من المنافع والاسباب
الصالحة للاستخلاف فقد ادعيتم العلم بكثير من خفيات الامور فانبئوني

باسماء

باسماء هذه الاشياء فانها ليست في ذلك الخفا اقول ان حكم الملائكة
بخلو الانسان عن المنافع والاسباب الصالحة من الاستخلاف يستلزم
الاعتراض والطعن في بني ادم بما ليس فيهم وهو لا يليق بحالهم لانهم معصومون
كما قلنا ولا نسلم ان يقال ان كلامهم يتضمن كونهم اعلم من هذه الخليفة
لان كمال ذوي العلم والعمل والثاني تابع للاول وليس هذا بطعن فيهم
ولا مستلزما للاعتراض بل كان سبب تعجبهم وسؤالهم عن سبب جعل
ادم خليفة حتي تحصل لهم الطمانينة وتنكشف لهم حكمة خلق الخليفة
فلما كان هذا دعواهم قيل انبئوني باسماء هؤلاء المسميات ان كنتم صادقين
في انكم اعلم فان آدم عالم بهذه الاسماء فيكون ههنا شي اخر مقدر يدل
عليه سياق الكلام **قوله** واشعار بان سؤالهم كان بمجرد استفسار
لا يعلم بمجرد ما ذكروا انما يعرف ذلك من عصمتهم ويمكن ان يقال كلام
المدح المستفاد من قولهم سبحانك مشعر بان ليس غرضهم الطعن لان
من كان هذا شانه يستحيل الطعن **قوله** وانه قد بان لهم الي
قوله ومراعاة الادب الي اخره لا يظهر وجهه فان تفويض العلم كله
اليه تعالي شان الملائكة دائما وانه تعالي منزه عن النقص مطلقا
قال النيسابوري هذا اعتراف بالعجز والتسليم فكانهم قالوا انك
علمتنا انهم مفسدون فقلنا لك اتجعل فيها من يفسد فيها واما
هذه الاسماء فانك ما علمتنا فكيف نعلمها هذا كلامه واقتصر عليه
ولم يذكر ما ذكره المصنف وليس في الكشاف ما ذكره ايضا ويمكن
ان يقال ظهر ما خفي لهم من حكمة خلقه من قوله تعالي انبئوني باسما
هؤلاء بان يقال لما امر اياهم في مقام المعاتبة بالانباء عن الاسما
فهموا ان ترجيح آدم بالخلافة لاجل العلم بالاسماء وبعبارة اخري يقال
ان حكمة خلق آدم فهم من قوله تعالي انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم

صادقين يعني ان كنتم صادقين في استحقاق الخلافة انبئوني بالاسماء
فيفهم منه ان استحقاق الخلافة مستلزم للعلم بالاسماء فيكون ادم
الذي يكون خليفة عالما بها فيكون العلم بها من جملة خلقه والله اعلم
واما وجه اشعار سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا بما ذكر في هذا المقام
فلان فيه شكرا وتوبة ففيه اشعار بنعمة هي حصول العلم بشي كان
معتقدا عليهم وكان سبب جراتهم في السوال **قوله** سبحان من علمه الفا
ودليل علميته انه جاء غير مضاف ولا منونا قال الرضي ولا يمنع من
ان يقال حذف المضاف اليه وهو مراد للعلم به وابقي المضاف على حاله
مراعاة لاغلب احواله اعني التجرد عن التنوين **قوله** اذ التابع يتوسع فيه
الي اخره لك ان تقول الملايم لما تبين ان يقال انه يجوز في المتبوع
ما لا يجوز في التابع فان الباء في المثال المذكور داخلة في المتبوع الذي
هو الكاف ولا يجوز دخوله علي انت والجواب ان المراد انه يجوز جعل
انت مجرورا محلا اذا كان تابعا ولا يجوز اذا لم يكن كحرف الجار ذلك
كذلك وفيه ما فيه **قوله** ولذلك جاز يا هذا الرجل ولم يجز يا الرجل
اي لاجل انه يجوز في التابع ما لا يجوز في المتبوع جاز ما ذكره وفيه نظر
اذ المثال المذكور عكس ما ذكرنا فانه يجوز في المتبوع وهو هذا مقارنة
لحرف الندا ولم يجز تلك المقارنة في التابع وهو الرجل والجواب
ان مراده انه يجوز في تابع المنادي تحليته بلام التعريف ولا يجوز
في المنادي والاولي التمثيل بنحو يا زيد العاقل فتامل **قوله** بكسر
الهاء فيهما اي في صورة قلب الهمزة وصورة حذفها **قوله** فانه تعالى
لما علم ما خفي عليهم من امور السموات والارض الي اخره يظهر لزوم ما ذكر
من الاية بضم مقدمة اخري هي ان الملائكة لا يعلمون ما خفي من امور
السموات والارض ولكن هذا امر ظاهر من قواعد الشرع ثم ان علمه

تعالى بما ظهر لهم من احوالهم الظاهرة والباطنة لا يحتاج اليه فيما ذكر بل
علمه بما خفي من امور السموات والارض كاف والاولي ان يقال ان قوله
تعالى الم اقل لكم دال علي تقدم القول المذكور فالظاهر انه اشارة الي
قوله اعلم ما لا تعلمون لانه تقدم ذكره فهذا القول وهو قوله الم
اقل لكم دال علي ان المراد من قوله اني اعلم ما لا تعلمون بل علي ان التفصيل
تقدم سابقا فكانه قيل اولا اني اعلم ما لا تعلمون من مغيبات السموات
والارض وما تبدون وما تكتمون وفائدة تاكيد الاعلمية لانه تعالى
يعلم ما لا يعلمون ويعلم ما يعلمون **قوله** وهو انهم يتوقفوا مترصدين
الي اخره اي الاولي لهم ان يتوقفوا مترصدين ولا يتجروا علي السوال
بطريق ظاهره الاعتراض والطعن في بني ادم **قوله** وما تكتمون
استبطانهم انهم احقاء بالخلافة وهذا يستلزم الاعتراض فان قلت
من اين يعلم استبطانهم انهم احقاء بالخلافة قلت من قولهم اتجعل
فيها من يفسد الي اخره **قوله** وفضله علي العبادة فانه تعالي لما
جعل ادم خليفة في الارض ورجحه علي الملائكة في امر الخلافة واشار
الي استحقاقه الخلافة للعلم باشيا لم تعلمها الملائكة مع كثرة عبادة
الملائكة علم اشرف العلم علي العبادة **قوله** والعالم يصح اطلاق المعلم
عليه لاختصاصه عمن يحترف فيه قال في شرح المواقف اطلاق الاسما
الماخوذة من الصفات والافعال علي الله فيه خلاف فذهب الكرامية
والمعتزلة الي انه اذا دل العقل علي اتصافه بصفة وجودية او
سلبية جاز ان يطلق عليه اسم يدل علي اتصافه تعالي بها وقال
القاضي ابو بكر كل لفظ دل علي معني ثابت لله جاز اطلاقه عليه بلا توقيف
اذا لم يكن اطلاقه موهما لما لا يليق بكبريائه وذهب الشيخ ومتابعوه
الي انه لا بد من التوقيف وهو المختار لكن كلام الامام الغزالي صريح

في انه لابد من التوقيف في التسمية لا في الوصف **قوله** بخصوص او عموم
فالاول اذا كان الاسما بمعنى الالفاظ والثاني اذا كان بمعنى العلامات
قوله وان علوم الملائكة وكمالاتهم تقبل الزيادة لانهم علموا الاسما
بعد ان لم يعلموا **قوله** والحكما منعوا ذلك في الطبقة الاعلى منهم
يعني ان الحكما سموا المجردات بالذات ملائكة وقال بعضهم مجرد بالذات
والفعل وبعضهم مجرد بالذات دون الفعل وما هو مجرد بالذات والفعل
اعلى من المجرد بالذات دون الفعل وقالوا اما هو اعلى من القسمين
ليس له كمال منتظر بل كل ما يمكن حصوله فهو بالفعل حاصل **قوله**
وان ادم افضل من هولاء الملائكة انما قال من هولاء الملائكة ولم يقل
وان ادم افضل من جميع الملائكة مع انه قال قبل ذلك في قوله تعالى
واذ قال ربك للملائكة ان المقول لهم الملائكة كلهم لعموم اللفظ
وسيجي الكلام في ان المامورين بالسجود الملائكة كلهم او طائفة منهم
وما سبق صريح في انهم الملائكة جميعهم حكم ظاهري لا مقطوع به فلهذا
قال ان ادم افضل من الملائكة المعلمين فان كان المعلمين كلهم كان ادم
افضل من جميعهم وان كانوا بعضهم كان ادم افضل من ذلك البعض فلما
كان فضلهم على كلهم محتملا لا مجزوما لم يحكم به **قوله** لقوله تعالى قل
هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون فان الاعلم اذا علم بشي
كان غير الاعلم غير عالم به فهو افضل من غير العالم وذلك ان تقول
اراد انه يلزم ان يكون ادم افضل من الملائكة من جهة مخصوصة
هي العلم بالاسما فهو مسلم ولكن هذا خلاف ظاهر كلامه وان اراد انه
يلزم ان يكون افضل مطلقا فهو ممنوع والجواب ان المراد هو الاول
وسيجي تصريحه به **قوله** وانه تعالى يعلم الاشيا قبل حدوثها لانه
تعالى يعلم حكمة خلق ادم وما فيها من الخواص والحكم قبل خلقه لقوله

ابي

اني اعلم ما لا تعلمون فان معناه ان في خلقه مصالح علمها ولا يعلمون **قوله**
واداحقه الى اخره يدل على ان حق ادم ان تسجد له الملائكة وفيه خفاء
لان الظاهر ان عليهم ان يخبروا اما صدر منهم في حقه واما اعتبار خصوص
السجود فلا بد ان يكون فيه حكمة اخرى ويمكن ان يقال الامر بالسجود
عتاب عليهم وازالة ما خطر في نفوسهم من كونهم افضل منه فامروا بالسجود
الذي هو غاية التذلل لجبر الغاية جراتهم في السوال وغاية طعنهم على
ادم **قوله** والعاطف عطف الظرف على الظرف السابق ان تنصبه بمضمر
كما ذكروا الاعطفه بما يقدر عاملا الى اخره اي ثم ما يقدر نحو اطاعوا **قوله**
والمامور به اما المعنى الشرعي فالمسجود له بالحقيقة فيه ان السجود اذا
كان بالمعنى الشرعي كان المعنى وضع الجبهة على قصد العبادة لادم فيكون
ادم مسجودا بالحقيقة والجواب ان التقدير اسجدوا الله لادم فتكون
اللام الثانية للصلة اي مستقبلا لادم كما قال المصنف في قول حسان
او للتاقيت كما في قوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس اي وقت دلوكها
فيكون معنى الاية اسجدوا الله تعالى وقت خلق ادم **قوله** او وصلة
الى ظهور ما تباينوا فيه من الدرجات معناه بحسب الظاهر وصلة الى تفاوت
درجات الملائكة فيما بينهم وهذا لا يظهر من الاية التي ذكرت الا ان
يقال المراد من تباين درجاتهم انتقالهم من درجة ادنى الى درجة اعلى
قوله كسجود اخوة يوسف الظاهر ان سجود اخوة يوسف ليس بمجرد تعظيم
وتحية بل مع وضع الجبهة كما دلت عليه قوله تعالى وخروا له سجدا
قوله او التذلل والانقياد بالسعي في تحصيل ما ينوط به معاشهم الى
اخره الضمير راجع الى ادم وبنيه المفهوم من ذكر ادم عليه السلام فان
بعض الملائكة ملك الاقطار وبعضهم ملك الارزاق وغير ذلك **قوله**
استكبارا من ان يتخذه وصلة الى اخره هذه المعاني الثلاثة التي ذكرت

للسجود وهي وضع الجبهة والتواضع لادم تحية والتذلل والانقياد
بالسعي في تحصيل ما ينوط به معاشهم **قوله** وان من الملائكة من ليس
بمعصوم عطف على قوله على ان آدم افضل من الملائكة وهذا لتعدد كونه
من الملائكة **قوله** فلذلك صح عليه هذا التغير الى اخره اي لاجل ان ابليس
من الجن عرض عليه ما ذكر واليه الاشارة بقوله تعالى كان من الجن وفيه
اشارة الى ان كونه من الجن سبب ما ذكر **قوله** معمور بالدخان محذور
عنه بسبب ما يصحبه من فرط الحرارة والاحراق واذا صارت مهذبة
مصفاة الى اخره يدل على انها اذا صارت مصفاة من الدخان صارت
نورا وهذا يدل على ان فرط الحرارة تابع لوجود الدخان ويرد عليه ان
الواقع انه كلما ازداد دخان النار قل حرها واذا اصفيت من الدخان
كان اشد تسخينا واحراقا والقياس ايضا يقتضيه فان الدخان فيه
جوهر هوائي والهوا ضعيف الحر فالذي فيه دخان كان شديد الحر ثم
ان ظاهر الحديث المذكور يقتضي ان الجن مخلوق من غير النور بقرينة المقابلة
مع الملائكة فتامل **قوله** ولا معهود غيرها يرد ان العهد يجب ان
يكون بين المتكلم والمخاطب وليس من المعلوم ان الجنة المعهودة في
زمان آدم حين الخطاب دار الثواب الا ان يقال ان المعهود من الجنة
في عرف اهل الشرائع والانبياء مطلقا دار الثواب والجواب ان المراد
ان الجنة معهودة بالنسبة اليهما ولا يلزم ان يكون قول اسكنا هذه
العبارة حتى يلزم ان تكون الجنة معهودة بالنسبة اليهما بل يمكن
ان تكون بعبارة اخرى لكن عبر عما ذكرنا بهذه العبارة في القران **قوله**
فيه مبالغات لا يظهر مما ذكر الا مبالغتان النهي عن قرب الشجرة وجعله
سببا لكونهما ظالمين والوجه الثالث التصريح بنسبة الظلم اليهما
والاولى ان يقال ما جعله سببا لكونهما ظالمين يحتمل شيئين كما ذكر

فيهما

فيهما مبالغتان والمبالغة الاخرى ما تقدم **قوله** تعالى اسكن انت
وزوجك الجنة قال العلامة التفتازاني فيه تغليب لانه امر الغائب
وهو الزوج بصيغة اسكن انتهى كلامه وهذا يدل على ان صيغة
واحدة مستعملة في كلام واحد في المعنى الحقيقي والمجازي وفيه نظر
لانه لا بد ان يكون مستعملا في المعنى الحقيقي لاستتار ضمير المخاطب
فيه الذي هو المذكور بانت والحق ان ههنا فعلا مقدرا وهو ليسكن
والتقدير وليسكن زوجك الجنة وسيجي فان قيل فعلى هذا ما فائدة
لفظ انت قلت الاهتمام بسكون آدم بانه الاصل كما فهم من اختصاص
الخطاب به على ما ذكره المصنف **قوله** وازلهما عن الجنة بمعنى اذهبهما
عنها فان قيل الاذهاب عن الجنة هو الاخراج فما وجه عطف قوله
فاخرجهما على قوله فازلهما قلت المراد من الاخراج من التلذذ والتنعم
وهو الاخراج من الجنة وان كان لازما له واعلم ان الفاء في قوله
فاخرجهما فاء السببية كما ان الفاء في فازلهما كذلك فان الاخراج
من التلذذ والتنعم سبب عن الاخراج عن الجنة كما ان ازلال مسبب عن
نهيه عن قرب الشجرة ويمكن ان يكون قوله تعالى فازلهما عطفا على قوله
قلنا **قوله** او من السماء اي يكون المراد الهبوط من السماء حتى يشمل ابليس
لانه اخرج عن الجنة قبل ذلك بسبب عدم السجود **قوله** يبغي بعضكم على
بعض بتضليله اي يظلم بعضكم على بعض بسبب تضليل الشيطان ولو لم
يذكر هذه الجملة لكان مفهوم الكلام ظاهر الصحة فان العداوة شاملة
لكل منهما ولابليس فان ابليس عدو آدم لكونه سبب بعد ابليس عن الرحمة
والخروج عن الجنة وادم عدو ابليس لانه اخرج ادم بوسوسته عن الجنة
واهبطا في الدنيا لكنه ذكرها حتى يكون المراد التعادي بين الذرية
لما سيجي من قوله فمن تبع هداي اي حيث قسمهم الى المومنين والكافرين

وبين ما لكل من الفريقين من الجزا كذا ذكره العلامة التفتازاني ويرد
على هذا التوجيه ان تعادي الذرية ليس في حال الهبوط فكيف يكون
حالا منه الا ان يتكلف فيقال المراد الحكم بتعاديهم في علم الله حال وجودهم
ثم لا يخفى انه اذا كان المراد تعادي ذرية ادم كما فهم من كلام المصنف لا يلايم
جعل ضمير اهبطوا شاملا لابليس اذ الملايم ان يكون المخاطبون هم المخاطبين
في اهبطوا ثم الظاهر ان الخطاب في اهبطوا لهما ولابليس وكذا المراد
من العداوة العداوة بينهم والخطاب في قوله تعالى لكم لهم واما
الخطاب في قوله فاما ياتينكم ان لم يصح ان يكون خطابا لهم كان
هذا باعثا على ان يكون في ياتينكم مضاف مقدر والتقدير اما ياتين
ذريتكم ولا باعث على جعل بعضكم عبارة عنه **قوله** موضع استقرار او
استقرار يعني اما ان يكون المستقر اسم المكان او المصدر **قوله**
يريد به وقت الموت او القيامة ولقائل ان يقول اما ان يراد بقوله
تعالى لكم كل واحد من ادم وذريته او مجموعهم وعلى التقديرين لا يصح
حمل الحين على القيمة اذ ليس لكل واحد استقرار ولا تمتع الى يوم
القيمة ولا للمجموع والجواب ان المراد من قوله ولكم لجنسكم فيصدق
ان لجنس بني ادم مستقرا في الارض وتمتعا الى الموت وكذا القيامة
واذا جعل الخطاب في قوله تعالى اهبطوا لهما ولابليس يكون الحين
بالنسبة اليهما الموت وبالنسبة اليه القيمة **قوله** التاثير المدرك
باحدى الحاسيين السمع والبصر كالكلام والجراحة ويرد عليه انهما ليسا
نفس التاثير وان كانا نفس التاثير لم يكونا مدركين بالحواس الظاهرة
بل المدرك بحس البصر هو الكيفية المبصرة في المجروح بسبب الجارح والمدرك
بحس السمع هو اللفظ وهما ليسا تاثيرين وانما هو الحاصلان به وفي
بعض النسخ بالكلام وحينئذ يرد ان الكلام هو التاثير ليس مدركا باحد

الحاسيين

الحاسيين ويمكن ان يقال على تقدير النسخة الاولى ان المراد التاثير
المدرك اثره والمراد من الكلام والجراحة المعنى المصدري وهو التاثير
وعلى تقدير الثانية يكون المراد من قوله التاثير المدرك باحدى
الحاسيين التاثير المدرك بسبب احدهما لا بمعنى انهما يدركانه **قوله**
وهو الاعتراف بالذنب الى اخره الاعتراف بالذنب ليس جزءا من التوبة
مطلقا وانما اعتبره الفقهاء في التوبة التي توجب عود الولايات
وقبول الشهادة وان اذا كانت توبة من الذنب القولي ويحتمل ان يقال
مراده من الاعتراف العلم والتصديق القلبي بصدور الذنب عنه فيكون
عاما لكل توبة وحاصل كلام الغزالي في الاحيا ان التوبة عبارة عن
معنى ينتظم ويلتئم من امور ثلاثة مترتبة علم وحال وفعل فالعلم
اول والحال ثان والفعل ثالث فاما العلم فهو معرفة ضرر الذنب
وكونه حجابا بين العبد وبين كل محبوب فاذا حصلت تلك المعرفة
يتالم القلب بسبب فوات المحبوب فيسمى تالمه بسبب هذا الفعل المفوت
للمحبوب ندما واذا غلب هذا الالم على القلب واستولى انبعث من هذا
الالم في القلب حالة تسمى ارادة وقصدا الى فعل له تعلق بالحال
والماضي والاستقبال اما تعلقه بالحال فبالترك للذنب الذي كان
ملابسا له واما تعلقه بالاستقبال فبالعزم على ترك الذنب
المفوت للمحبوب الى اخر العمر واما الماضي فبتلافي ما فات بالجبر والقضا
ان كان قابلا للجبر فالعلم والندم والقصد المتعلق بالترك في الحال
والاستقبال والتلافي للماضي ثلاثة معان مترتبة في الحصول
يطلق اسم التوبة على مجموعها وكثيرا ما تطلق التوبة على معنى الندم
وحده فان قلت كلامه يدل على حصول القصد الى فعل له تعلق
بالماضي والحال والمستقبل ولا بد ان يكون الفعل غير القصد ظاهر

قلنا الظاهر ان مقصوده من قوله وقصدا الى فعل الى اخره انه لا بد
من قصد الى فعل هو مجموع الامور الثلاثة وهو الترك في الحال والعزم
على الترك في الاستقبال وتلافي الماضي **قوله** باحد هذين الامرين
الاول البلية والتعادي وعدم الخلود الثاني التكليف وكل منهما باعث
على عدم مخالفة حكم الله اما الثاني فظاهر واما الاول فلانه لما كان
الهبوط الى دار بلية وجب عدم المخالفة لئلا يبتلى الله بمخالف حكمه
بالبلاء بل نقول احد الامرين الاهباط على الوجه الاول والثاني
الاهباط على الوجه الثاني والاولى ان يقال مجرد الاهباط من الجنة
كاف **قوله** وهو كما ترى اي ليس جيدا اذ لو كان المراد ذلك لكان الانسب
ذكر قوله تعالى ولكم في الارض الاية بعد ذكر الهبوط ثانيا **قوله**
ولذلك لا يستدعي الى اخره اي لان لفظ جميعا تاكيدا في المعنى لا يستدعي
اهباطهم جميعا اجتماعهم على الهبوط في زمان واحد لان الحال بيان
كيفية الفاعل او المفعول وقت صدور الفعل فمعنى الكلام اهبطوا
حال كونكم مجتمعين فلو لم يكن اجتماعهم في زمان لما صح جعله حالا ولك
ان تقول اذا لم يوجد معنى الحالية كيف يصح ان يجعل حالا لفظا والحال
ان المعنى هو المقتضي للاعراب فاذا لم يكن فيه معنى الحالية كيف يعرب
بالنصب على الحال فان قلت انه يفهم من قولهم ان اجمعون في قوله
تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون لا يفيد الاجتماع في زمان واحد
لكن قال صاحب الكشاف في تفسير سورة ص ان كلا للاحاطة
واجمعون للاجتماع قال العلامة التفتازاني فيه ان ذلك بحسب اصل
الوضع ودلالة الاشتقاق للاجتماع على كماله وهو الاجتماع في زمان
واحد لا مجرد الاجتماع في الحكم فيحمل عليه اذا علم تاكيد الشمول والاحاطة
من لفظ آخر كما في هذا الموضع بخلاف مثل جاني القوم اجمعون **قوله**

ولذلك حسن تاكيدا لفعل بالنون اي لاجل التاكيد المذكور حسن
الى اخره لما تقرر في النحو من انه اكد الفعل في الصورة المذكورة لئلا يلزم
مزية الغير المقصود الذي هو الحرف على المقصود بالذات الذي هو الفعل
قوله لانه محتمل الى اخره اي ان موضوعه في الاصل للاستعمال في المحتمل
والهدي وان لم يكن كذلك لانه مجزوم الوقوع لكن مشكوك الوقوع من
حيث العقل اي العقل لم يستقل في العلم بوقوعه بل لا بد ان يستمع من
النبي صلى الله عليه وسلم فاستعمال ان في الاية مجازا **قوله** مراعيا ما يشهد
به العقل يعني ان ما نقل عن الشارع يعرض على العقل فان شهد به العقل
قبل وكذا ان توقف فيه ولم يكن له سبيل الى اثباته ولا الى نفيه واما
اذا شهد العقل الصريح بخلافه فيجب ان يأول ما نقل عنه كما يأول ما دل
على التجسيم والتمكن او يقال المراد من شهادة العقل شهادته بتصديق
النبي صلى الله عليه وسلم لتحقق صدقه في جميع ما قال فان ذلك معلوم
بالنقل لا بالعقل وهذا الامر المعلوم بشهادة العقل اصل الاصول
ويمكن ان يقال التكرير للتصريح بالاضافة التشريفية والاهتمام
بشان الهداية المنسوبة الى الله تعالى **قوله** على آكد وجه وابلغه
فالاول وهو عدم العقاب على آكد وجه يستفاد من عدم الخوف لانه
نفى عنهم خوف العقاب فضلا عن ثبوته والثاني وهو الثواب يستفاد
من عدم الخوف على فوات المحبوب لانه نفى عنهم الحزن على الفوات فيكون
دليلا على عدم الفوات **قوله** ولعل طائفة من القرآن المتميزة عن غيرها
بفصل لا يخفى انه اراد بتميزها بالفصل ان يكون تميزا بفصل النبي صلى
الله عليه وسلم فانه عليه الصلاة والسلام بين الآيات وفصل كلا منها
عن غيرها فان العلماء صرحوا بان الآيات توقيفية **قوله** لانها تبين ايا
من اي فيه خفاء ويحتمل ان يكون المراد انه يبين بعضها من بعض

فان ايا تدل على البعض وكل اية غير ما هي آية له عن غيره والاية القرانية
فصلت بعضها من القران من بعض **قوله** والمراد باياتنا المنزلة او
ما يعمها والمعقولة تكذيب الايات المنزلة بان يقال ان مقتضاها
من الاخبار غير صحيح او انها ليست من عند الله وتكذيب الايات المعقولة
ان يقال انها لا تدل على صانع متوحد جامع لصفات الكمال لا شريك له
وكان الايات المنزلة ناطقة من عند الله وكذا الايات المعقولة تنطق
بان لها موجدا موصوفا بما ذكر فانكار كونها آية لله او كون موجدها
موصوفا بما ذكر انكار لما نطقت به الايات فلذا تعلق بها التكذيب
قوله الاول انه لم يكن نبيا حينئذ محال فيه انه خاطبه بقوله تعالى
وقلنا يا ادم اسكن انت وزوجك الجنة الاية وهذا الخطاب كان
قبل صدور هذه القصة وقد صرح بعضهم بان من خاطبه الله بمثل
لايكون هذا الندا لايكون الا نبيا ولذا استدل على نبوة ذي القرنين
بقوله تعالى قلنا يا ذا القرنين كذا قاله النيسابوري الا ان يمنع
ان نحو هذا الخطاب لا يكون الا مع النبي حال الخطاب **قوله** تلافيا لما
فات عنه وجرى عليه ما جرى ان كان قوله جرى معطوفا على قوله
فات لزم ان يكون ما جرى زائدا وان كان جملة معطوفة على قوله وانما
امر بالتوبة لم يكن لقوله وفاء بما قاله للملائكة وجه ظاهر لان ما جرى
عليه معاتبة من الاخراج عن الجنة وليس في ذلك وفاء بما قاله الله
للملائكة والجواب ان اخراجه من الجنة وهبوطه الى الارض سبب
الخلافة في الارض فيكون الاخراج بسبب الخطا وفا لما قاله للملائكة
وتقريره **قوله** ولعله وان حط عن الامة لم يحط عن الانبياء الى اخره
فان قيل عدم الحط عن الانبياء يدل على مؤاخذتهم به وهو يدل على انه معصية
قلنا عدم الحط ههنا عبارة عن الابتلاء في الدنيا وهو لا يوجب كون ما ذكر

ما ذكر

ما ذكر معصية بل المعصية هي ما يكون منشا للعقوبة الاخروية **قوله**
او ادى الى اخره عطف على عوتب اي انه فعله ناسيا لكنه ادى فعله
الى اخره **قوله** على طريق السببية المقدرة دون المؤاخذة يعني ان الله
تعالى قدر ان يكون اكل الشجرة سببا لما وقع على ادم لان الله تعالى قدر
عليه ومؤاخذه كمن تناول السم وهلك فان هلاكه قد رتبه الله
والمؤاخذة قد يقال لا حقيقة له فان كل معصية كذلك فانها سبب للعقوبة
بطريق السببية المقدرة فلا يكون مؤاخذة واما تشبيهه بتناول
السم على الجاهل بشانه فليس كما ينبغي لان الجاهل بشان السم لا يعلم
انه ممنوع عنه بخلاف ما وقع من ادم فانه عالم به وان قيل بوقوعه
عنه ناسيا رجع الى ما ذكر قبل هذا والجواب عن الاول انه لا يلزم
مما ذكر ان يكون كل معصية كذلك اي لا تكون العقوبة عليها مؤاخذة
لم لا يجوز ان تكون المعصية مفضية الى العقوبة الاخروية بطريق السببية
المقدرة وبطريق المؤاخذة ايضا توضيحه ان كل غير ملايم ترتب على شي اخر
فترتبه عليه بطريق السببية المقدرة لكن يمكن ان يكون الترتب المذكور
بطريق المؤاخذة ايضا ويمكن ان لا يكون لها بل بمجرد السببية المذكورة
والجواب عن الثاني ما مر من ان قوله ادى الى اخره معطوف على قوله
عوتب فيكون من جملة صورة النسيان ومغايرته لما ذكر سابقا من ان
وقوع ما جرى ليس على طريق المعاتبة وما سبق من ان وقوعه لاجلها
قوله لا يقال انه باطل الى اخره اي لا يقال ان القول بان صدور الاكل
من الشجرة عن ادم بالنسيان باطل وانما دل ما ذكر على بطلانه لان المذكور
دل على ان الاكل بسبب وسوسة الشيطان ولا يكون بالنسيان ومحصل
الجواب المذكور انه لا منافاة بين ان يكون الاكل المذكور بالوسوسة
وبالنسيان معا بان وسوس اولا بما ذكر ثم نسي ادم النهي فحمله الميل الذي

حصل بسبب ما قاله الشيطان او لا على الاكل **قوله** وان عذاب النار
دائم فيه ان ظاهره انه معطوف على ما تقدم من قوله ان الجنة مخلوقة
وما يتصل به ولك ان تقول ضمير فيها في قوله وفيها ان كان راجعا
الى قصة ادم وهو الظاهر فلا نسلم ان فيها دلالة على دوام عذاب النار
وان كان راجعا الى الاية وهو قوله والذين كفروا الاية فلا ارتباط
له بما قاله من ان الجنة مخلوقة وانها في جهة عالية وان التوبة
مقبولة ويمكن ان يقال ان هذه الاية داخلة في قصة ادم ثم انه
صرح في شرح المواقف بان الاولى ان يجعل الخلود حقيقة في المكث الطويل
سواء كان معه دوام اولا احترازا عن لزوم المجاز او الاشتراك وعلى
هذا فلا دلالة في الاية على ان عذاب النار دائم **قوله** بمفهوم قوله
تعالى هم فيها خالدون لك ان تقول هذا الحصر ممنوع وانما يكون
كذلك لو كان هم ضمير الفصل وليس كذلك اذ من شرط ضمير الفصل ان
يكون الخبر محلى باللام بل هو جملة مستقلة والجواب ان هذا على قول
من حكم بان مثل هذا التركيب مفيد للحصر **قوله** اي بالتفكر فيها
والقيام بشكرها اي اذكروا ذكرا ملتبسا بالتفكر واذكروا ملتبسين
بالتفكر ويحتمل انه اراد تفسير الذكر بالتفكر **قوله** وتقييد النعمة
بهم الى قوله حمله الغيرة والحسد على الكفران فيه انه قد يكون موجبا
للطاعة حتى يفوز بمثل النعمة الحاصلة فانه اذا اعطى سلطان لواحد
شيئا وعلم غيره بذلك خدم السلطان واطاعه ليفوز بعطاء السلطان
والجواب ان يقال النعمة على واحد تكون سببا لسخط الغير باطنا
وانما يكون بالنعمة الحاصلة للشاكر فلذا وقع القيد المذكور **قوله**
فاول مراتب الوفاء هو الاتيان بكلمتي الشهادة فيه نظر فان كلمتي الشهادة
ليسا اول مراتب الوفا بالايمان كيف والوفا لا يحصل بذلك اصلا اذ

لايحصل

لا يحصل بمجرد كلمتي الشهادة بل الاتيان بهما من مقدمات الايمان
وكذا قوله من استحق الدعا اذ حق الدعا ليس من جملة الثواب
فان الثواب هو العوض الاخروي وقد فسر العهد بالاثابة الا ان يعمم
الثواب ويمكن ان يقال الايمان يعم الايمان ظاهرا او باطنا والتلفظ
بكلمتي الشهادة الايمان الظاهري **قوله** واخرها منا الاستغراق
هذا اذا كان الاستغراق المذكور بالاختيار **قوله** بحيث يغفل عن نفسه
اي بحيث يغفل المستغرق عن نفسه **قوله** وما روي عن ابن عباس
الى قوله فبالنظر الى الوسائط اما القول الاول فلان اتباع محمد صلى
الله عليه وسلم ليس اول مراتب الوفا منا بل الاتيان بكلمتي الشهادة على
ما ذكره ورفع الاحبار اي التكاليف الشاقة ليس اول مراتب الثواب
وانما الاول ما ذكره وهو حقن الدم والمال على ما ذكره واما القول الثاني
فلان اداء الفرائض وترك الكبائر ليس باول مراتب الايمان والعمل
الصالح وانما الاول الاتيان بكلمتي الشهادتين واما القول الثالث
فكونه من وسائط المراتب فيه نظر لان الاستقامة على الطريق المستقيم
في كل شيء لعلها نهاية المراتب والجواب انها اي الاستقامة عبارة
عن العمل بما اقتضاه الشرع في كل امر صدر عن العبد واخر المراتب الاستغراق
في بحر التوحيد لكن النعيم المقيم يمكن حمله على الفوز باللقاء الدائم
فيكون اخر مراتب الوفا كما ذكره المصنف ويمكن حمله على غيره فيكون
من الوسائط فالجزم بانه من الوسائط فيه ما فيه **قوله** وتفصيل
العهد من قوله تعالى ولقد اخذ الله ميثاق بني اسرائيل الى اخر هذه
الاية تشعر بان بني اسرائيل هو فاعل العهد الاول فالله تعالى اخذ
عهدهم ويكون فاعل العهد الاخر وهو تكفير السيئات والادخال في
الجنات هو الله تعالى واعلم ان ما ضعفه بقيل هو الوجه اذ الظاهر

ان الموفي للعهد هو الفاعل اذ لا معنى لايفاء الشخص بعهد غيره فيكون قوله عهدي في قوله تعالى اوفوا بعهدي مضافا الى المفعول كما ان عهدكم مضاف الى المفعول ايضا كما قاله صاحب الكشاف واستحسنه العلامة التفتازاني وزيف غيره فورد الاشكال على المصنف وهو انه قال ان الاضافة في عهدي اضافة الى الفاعل والاضافة في بعهدكم الى المفعول وهو خلاف الظاهر وتصحيحه يحتاج الى تكلف وصرف العبارة عن الظاهر **قوله** لما فيه مع التقديم من تكرير المفعول فيه انه يجوز ان يكون الاصل ارهبوني فارهبوني فحذف الفعل الاول فلما انفصل المفعول الاول صار ايايَ وحينئذ لا يكون هناك تقديم المفعول ويمكن الجواب بان في الاحتمال المذكور تكلفا والاولى ان يكون اياي ارهبوا فارهبوني لكن قال العلامة التفتازاني لو لم يقدر الفعل مؤخرا لزم في الكلام تغيير اخر وهو جعل الضمير المتصل منفصلا وهذا اتجه مع انه معارض بان الاصل تقديم العامل لا يطرد في مثل زيدا فارهبوه والله فاعبدوه ونحو ذلك من الاسماء الظاهرة **قوله** كانه قيل ان كنتم راهبين فارهبوني فيه اشعار بان المستحق للرهبة هو الله لا غيره وهذا ما ذهب اليه صاحب الكشاف وقال صاحب المفتاح ان الفاء للعطف ومعناه اياي ارهبوا رهبة فارهبوا بعدها رهبة اخرى وما اختاره صاحب الكشاف اولى من حيث المعنى لانه دال على دوام الرهبة فيفيد الرهبة من الله تعالى في كل زمان بخلاف ما قاله صاحب المفتاح لانه يدل على تكرير الرهبة ولا يلزم منه دوامها لكن جعل الفاء للجزاء مستلزم لزحلقة الفاء عن موضعه لانه في تقدير اما اياي فارهبوا ارهبوني فحذف الفعل الاول وادخل الفاء على الفعل الثاني لانه لما جعلت ذلك الفاء جزائية يجب ان

تكون

تكون داخلة في الاصل على ارهبوا المحذوف لانه هو الجزاء والثاني مفسر له **قوله** وفيما بعدها لفظا الى اخره عطف على في القصص وما يتلوه بعدها ومعطوف لها فيما بعدها من الاحكام من الحيثية التي ذكرت وهي ان كل واحدة منها حق بالاضافة الى زمانها **قوله** تنبيه الى اخره خبر لقوله وتقييد المنزل اي وتقييد المنزل تنبيه **قوله** بل توجيه لانها دالة على حقيته ووجوب الايمان به **قوله** ولذلك عرض اي لانهما لاجل انهما توجب الايمان به عرض بوجوب الايمان به بقوله تعالى ولا تكونوا اول كافر به اي ارشد الى وجوب الايمان به بطريق التعريض لان فيه مبالغة كما سيجيء **قوله** لانهم كانوا اهل النظر الى اخره عطف على قوله لذلك والمعنى عرض لذلك ولانهم الى اخره **قوله** لا يكن كل واحد منكم اول كافر به يرد عليه انه رفع للايجاب الكلي لكن المعنى على السلب الكلي واجاب عنه العلامة التفتازاني بانه لتعميم النفي واخذ كل بعد اعتبار النفي اقول يعني ان اصله لا يكن واحد منكم حتى يعم النفي ثم ادخل عليه كل وفيه نظر لانه اذا كان الاصل ما ذكر وهو يفيد عموم السلب الذي هو المقصود فما وجه ادخال كلمة كل وعلى تقدير ان يكون الاصل ما ذكره فاذا دخل لفظ كل يجب ان يتغير المعنى لانه حينئذ كلمة النفي داخلة على الكل والاولى ان يقال ان المراد منه عموم السلب بالقرينة لقوله تعالى والله لا يحب كل مختال فخور فان قيل لا وجه لكون كل واحد منهم اول كافر به ولا لكون كل منهم اول مؤمن به لان اولية واحد منهم تنافي اولية الاخر قلت ليس المراد بالاولية الحقيقية بل الاضافية والمعنى ليكن كل واحد اول من آمن به وتكون الاولية بالاضافة الى المشركين اي ليكن كل منكم اقدم في الايمان به من المشركين **قوله** قلنا المراد التعريض فيه نظر فان التعريض من اقسام الكناية كما قال السكاكي

الكناية تتفاوت الي تعريض وتلويح ورمز وغيره والكناية يمكن ان يراد
بها المعني الموضوع له لكن المعني الاصلي لا يناسب ههنا كما فهم من كلامه
وكلام صاحب الكشاف والجواب ان مراده ان التعريض قد يكون من اقسام
الكناية ولا يلزم ان تكون الكناية حقيقة اذ قد تكون مجازا كما صرح
به السكاكي ايضا حيث قال والتعريض قد يكون مجازا والمقصود ان
يكونوا اول مومن به كما ذكر **قوله** مشتملة علي ما هو كالمبادي فان ذكر النعمة
يصلح ان يرتب عليه الايمان بما انزل والوفا بالعهد صالح لان يرتب
عليه عدم الكفر والاشترا المذكور وانما قال كالمبادي لان ذكر النعمة
لا يوجب الايمان بما انزل الله **قوله** امرهم بالتقوي الذي هو منتهاه
يعني منتهي السلوك فيه بحث اذ ليس التقوي مطلقا منتهي السلوك
بل منتهاه منتهي المراتب الثلاث للتقوي كما مر في تفصيل هدي للمتقين
الا ان يكون المراد بالتقوي الذي هو منتهي مراتب التقوي فيكون
منتهي الشي بعض مراتبه والقرينة علي ذلك انه قال اولا وفصلت بالرهبة
التي هي مقدمة التقوي فيكون المنتهي منتهي التقوي فحق العبارة ان
يقال امرهم بالتقوي الذي هو المنتهي والمقصود من المقدمة **قوله**
والمعني لا تخلطوا الحق بالباطل هذا على تقدير ان تكون الباء باء
الصلة كما يقال خلطت الشي بالشي وقوله اولا لا تجعلوا الحق ملتبسا
بسبب خلط الباطل ناظرا الي جعل الباء للسببية **قوله** علي ان الواو
للجمع هذا ادخل في التقريع فان النهي عن الجمع بين امرين كل منهما قبيح اشد
من النهي من كل منهما لان الاول دال صريحا علي ان المخاطب جمع بين
القبيحين بخلاف الثاني فان كلا من النهيين لا يدل علي ذلك وانما
علم ذلك من مجموع النهيين ضمنا **قوله** وفيه اشعار بان استقباح
اللبس لما يصحبه من كتمان الحق فان قيل اللبس بالباطل اشتغال به

وهو

وهو مستقبح مطلقا وبواسطة كتمان الحق فليس استقباحه منحصرا في الكتمان
قلنا الاشتغال بالباطل مستقبح نظرا الي ذاته لكن الاستقباح
الناشي من خصوص لبس الحق بالباطل انما هو لاجل الكتمان والاولي ان
يقال ان الاشتغال بالباطل مستلزم والكتمان لان الاشتغال مستلزم
لكتمان نقيضه والحق نقيض الباطل واعلم ان الاشعار المذكور انما هو
علي تقدير ان تكون الواو للجمع او علي قراءة تكتمون واما اذا كان قوله
تعالي وتكتموا الحق معطوفا علي تلبسوا فلا اشعار فيه لان هذا نهي
اخر **قوله** عالمين بانكم لابسون كاتمون الي اخره فان قيل الاولي ان
يقال عالمين بانكم لابسون كاتمون وبقبحهما اي قبح اللبس والكتمان
قلنا العلم بالقبح لازم للعلم بهما كما لا يخفي **قوله** قد يعذر الي اخره بل
نقول قالت الاشاعرة من نشا علي شاهق جبل ولم تبلغه دعوة نبي اصلا
فانه معذور في ترك الاعمال والايمان ايضا كذا في شرح المواقف **قوله**
يعني صلاة المسلمين ان قيل صلاة المسلمين مختلف في اركانها وشرائطها
فما المامور بها الواجب قلنا الواجب المامور به صلاة مشتملة علي النية
والقيام والقراءة والركوع والسجود وغير ذلك وقس علي ما ذكر الزكاة
قوله وعبر عن الصلاة بالركوع الي اخره فان التعبير عنها به بسبب
اشتمالها عليه فيكون فيه احتراز عن الصلاة التي لا ركوع فيها كما هو
شعار اليهود **قوله** اي في جماعاتهم الي اخره ظاهر هذه الاية يدل علي
وجوب الجماعة وفيه خلاف بين الشافعية والاصح ان الجماعة في
الجمعة فرض عين وفي غيرها فرض كفاية بحيث يظهر الشعار والتعليل
الذي ذكره المصنف يدل علي كونها سنة فيكون بعض الامور المذكورة
للوجوب وبعضها للاستحباب وهو خلاف الظاهر ولا حاجة اليه كما قلنا
قوله تقرير مع توبيخ وتعجيب قال العلامة التفتازاني في التقرير عندهم

يقال للحمل على الاقرار وللتحقيق والتثبيت وكلاهما مناسب ههنا وفي
قوله تعالى أانت قلت للناس تقرير بالمعنى الاول اي يقر بانه لم يقل
ذلك وفي قوله تعالى هل ثوب الكفار ربما المعنى الثاني اقول فيه نظر
فانه قد صرح في المطول بان التقرير بالمعنى الاول وهو الحمل على
الاقرار اي حمل المخاطب على الاقرار بما يلي الهمزة كما اضربت زيدا اذا اردت
ان تحمله على الاقرار بالفعل واانت ضربت في تقريره بالفاعل وهما جعل
الهمزة فيه للتقرير بالفاعل قوله تعالى حكاية أانت فعلت الحمل على
الاقرار هذا بآلهتنا يا ابراهيم واذا كان كذلك كان التقرير في قوله
أانت قلت الحمل على الاقرار بالقول الا ان يقر بانه لم يقل ذلك نعم
لو قيل معنى التقرير حمل المخاطب على الاقرار بثبوت ما يلي الهمزة او نفيه
او على الاقرار بان الفاعل فعله او بانه لم يفعله لكان صحيحا والظاهر
ان هذا مراده بقوله الاقرار بما يلي الهمزة وكذا في قوله في تقريره بالفاعل
ثم ان التوبيخ ظاهر واما التعجب ففيه خفاء لان المخاطبين عارفون بحالهم
وانهم يامرون الناس بالبر وينسون انفسهم فكيف تحصل لهم التعجب عن
ذلك الا ان يراد تعجيب غيرهم من السامعين قوله من البر الاولى ان
يعكس ويقال البر بالفتح من البر بالكسر حتى يكون المشتق ماخوذا من
المصدر قال صاحب الكشاف البر سعة الخير والمعروف ومنه البر لسعته
يتناول كل خير اي يطلق على كل خير لان المراد ههنا كل خير قوله فان
فعله فعل الجاهل بالشرع او الاحمق الخالي عن العقل الظاهر ان يقال
ان فعله فعل الاحمق الخالي عن العقل فان من له ادنى عقل يعلم قبح
ذلك ولذا قال الله تعالى افلا تعقلون ووقع في الكشاف كانهم
مسلوبوا العقل لان العقول تاباه وتدفعه قوله ولا يتوهم من
هذا القول بالقبح العقلي لان هذا القبح هو ما يوجب تنفر الطباع السليمة

عنه والقبح الشرعي ما يوجب ترتب العقاب في الاخرة وهما متغايران
قوله فان الجامع بينهما تأبى عنه شكيمته يقال فلان شديد الشكيمة
اذا كان شديد النفس ومحصوله ان قوة نفسه تأبى عن الفعل المذكور قوله
تعالى واستعينوا بالصبر والصلوة انما قدم ذكر الصبر لان الصبر مقدمة
الصلاة فان من لا صبر له لا يقدر على امساك النفس عن الملاهي واللعب
حتى يشتغل بالصلاة قوله متصل بما قبله الى آخره يدل على ان المخاطب
بقوله استعينوا بنو اسرائيل لا المسلمون للزوم تفكيك النظم لان ما تقدم
على الآية وما تأخر منها خطاب لبني اسرائيل قوله عن الاطيبين مما الاكل
والجماع قوله او يتيقنون انهم يحشرون يعني اذا فسر الملاقاة بالرؤية
ونيل الثواب كان الظن بمعنى التوقع الذي هو تابع لمعناه الحقيقي لان هذا
ليس امرا قطعيا واما اذا كان المراد من الملاقاة الحشر والجزاء يجب ان يكون
المراد من الظن العلم لانه امر متيقن قوله وكان الظن لما شابه العلم
في الرجحان اطلق عليه لتضمين معنى التوقع اي لمراده مما ذكر ان استعمال
الظن في العلم ليدل على التوقع لانه يناسب الظن بحسب معناه الاصلي
اذ التوقع لا يستعمل فيما هو معلوم وفيه ان الرجوع اذا كان بمعنى الحشر
لا يكون لتضمين التوقع وجه فالوجه ان يقال اذا كان الظن بمعنى
العلم فتضمين التوقع باعتبار ان يكون الرجوع واللقاء بمعنى نيل ما عند
الله ورؤيته واذا ضمن معنى التوقع كان معنى الذين يظنون انهم ملاقوا
ربهم الذين يعملون اي الذين يكونون من العمل حال كونهم متوقعين اللقا
والاولى ان يقال التعبير عن العلم بالظن للايماء الى ان هذا العلم ليس
بالغا المرتبة القصوى اذ ليس الخبر كالمعاينة قوله ما يستحق لاجله
مشاقتها ويستلذ بسببه متاعبها هذان الكلامان كالمتنافيين لان الاول
يدل على كون الاعمال شاقة على نفوسهم والثاني يدل على كونها غير شاقة

عليهم لان ما يستلذ به ليس بشاق الا ان يقال ان الاعمال شاقة من وجه
مستلذة من وجه اخر **قوله** وتذكيرا لتفضيل الذي هو اجل النعم
لك ان تقول لا حاجة لذكر التفضيل الى تكرير ذكر الانعام والاولى
ان يقال كرره للتاكيد والاشعار بتفضيل التفضيل على سائر النعم لانه
تخصيص بعد تعميم **قوله** واستدل به على تفضيل البشر على الملك وهو
ضعيف لان الظاهر ان المراد تفضيلهم على معاصريهم من الناس **قوله**
ومن لم يجوز حذف العائد المجرور الى اخره قال العلامة التفتازاني قال
بعضهم قد يحذف العائد المجرور مع الجار كما في هذه الاية واختلف
النحويون في هذا الحذف فقال الكسائي لا يجوز الا ان يكون قد حذف
الجار اولا ثم العائد ثانيا وقال بعضهم لا يجوز الا ان يكون المحذوف
جملة الجار والمجرور معا وقال اكثر اهل العربية منهم سيبويه والاخفش
يجوز الامران والاقيس عندي ان الحرف قد حذف اولا فجعل الظرف مفعولا
به كما قال الشاعر ويوم شهدناه ثم حذف العائد انتهى فان قيل ليس في
المذاهب المنقولة المنع من حذف العائد المجرور وهو خلاف ما فهم من كلام
المصنف قلنا يمكن ان يقال لما فهم من كلام المصنف هو مذهب الكسائي
بان يقال من منع حذف العائد المجرور منعه حين ما كان مجرورا بل اذا
اريد الحذف يجب ان يحذف الجار ويتوسع في المجرور ثم يحذف فيكون ما ذكر
بعد الاقوال **قوله** والاقيس عندي الى اخره تفصيلا لمذهب الكسائي
ويمكن ان يجعل ما ذكر بعد الاقوال مذهب لبعض المذكور ويقال ما ذكره
المصنف مذهب ذلك البعض **قوله** وعطف على نعمتي فيكون التقدير
اذكروا الحادث اذ نجيناكم لان اذ كما قاله المصنف سابقا من الظروف
ابدا فتامل فان قيل قد ذكر سابقا ان اذ وضع لزمان نسبة ماضية
وقع فيه اخرى فاين النسبتان هاهنا قلنا احدهما التي يتضمنها المقدر

وهو الحادث اذ هو بمعنى الذي حدث والثانية التي يتضمنها نجيناكم
قوله سامه خسفا اذا اولاه ظلما اي حمله وكلفه ظلما هكذا نقل عن
شرح ابيات الكشاف وعلى هذا لا حاجة الى جعل يسومونكم بمعنى يبغونكم
بل الاولى جعله بمعنى كلفوهم وحملوهم سوء العذاب وقال صاحب الكشاف
يسومونكم من سامه خسفا واصله من سام السلطنة اذا طلبها كانه
بمعنى يبغونكم سوء العذاب انتهى والظاهر من كلام الكشاف ان يسومونكم
بمعنى يولونكم ويحملونكم سوء العذاب كما قلنا نعم يفهم منه انه يمكن حمل
الكلام على يبغونكم نظرا الى المعنى الاصلي وقد غير المصنف عبارة الكشاف
وشوشها كما ترى **قوله** بسلوككم يمكن ان يكون مضاف محذوف اي
بسبب ارادته اذ لو كان السلوك فيه بنفسه سببا للفصل لزم تقدم
الشيء على نفسه لان السلوك فيه بسبب الفصل اذ لو لم يفصل لم يمكن السلوك
فيه فيكون السبب من قبيل السبب الغائي ولكن الظاهر ان مراده ان
السلوك في بعض البحر سبب لانفصال جميعه فعلى هذا يكون الباء شبيها
بباء الاستعانة واما على الاحتمال الثاني وهو ان يكون الفصل بسبب
الانجاء فيكون للسببية الغائية ولا يحتمل ان يكون لغيرها **قوله**
تدوس بنا الجماجم والتريبا الجماجم جمع الجمجمة وهي القحف والتريب عظم
الصدر يصف خيله بانه يعتاد المشي على القتلى لا ينفر منها **قوله** مع ان
ما تواتر من معجزاته الى اخره فان قيل ظاهره يدل على ان كلها كذلك وفيه
خفاء فان شق القمر مثلا ليس كذلك بل تدركه الاذكيا وغيرهم قلنا
مراده من المتواتر ما بقي من معجزاته وتواتر عندنا وهو القران ولا يخفى
ان ادراك اعجازه يختص بالاذكيا واما شق القمر وغيره فليس موجودا
الان وانما ثبت وقوعه في زمانه عليه الصلاة والسلام **قوله** واخباره
عليه الصلاة والسلام من معجزاته هنا سؤال وجواب فتامل ومحصول

ماذكره ان بني اسرايل مع مشاهدة المعجزة الظاهرة الشاهدة الملجئة
للايمان اتخذوا العجل وقالوا اما قالوا وامة محمد صلي الله عليه وسلم
الموجودون بعده امنوا به مع انهم لم يشاهدوا معجزته ولم يدرك معجزته
الباقية المتواترة الا الاذكيا منهم فلنا فضيلة كثيرة علي بني اسرايل
والحمد لله وحده **قوله** واذ وعدنا موسي اربعين ليلة فيه اشكال وهو
ان اربعين اما مفعول به او مفعول فيه لا سبيل الي الاول لان مواعدة
الزمان لا وجه له ولا الي الثاني لان المواعدة ليس في اربعين ليلة بل
قبلها واجيب عنه بان المراد ملاقاة اربعين ليلة اي ملاقاة ملائكة
الوحي موسي وملاقاة موسي لهم اقول هذا لا يخلو عن خفا والاظهر ان
يقال واذ واعدنا موسي بالوحي وانزال التوراة فالوعد من جانب الحق
ماذكر ومن جانب موسي الانفراد عن امته اربعين ليلة والاعتزال عنهم
لمحض التوجه الي جانب الحق والتكلم معه بقرينة قوله تعالي وواعدنا
موسي ثلاثين ليلة واتممناها بعشر فتم ميقات ربه اربعين ليلة وقال
موسي لاخيه هارون اخلفني في قومي الايتين **قوله** من بعد موسي او
مضيه اراد ان الضمير اما راجع الي موسي وحينئذ يقدر مضاف واما
راجع الي مضي موسي المفهوم من فحوي الكلام **قوله** خلوص الشي عن الشي الي
اخره خلوص الشي عن غيره انفصاله عنه والتفصي الخلوص عن المضيق
والبلية **قوله** او فتوبوا الي اخره عطف علي قوله فاعزموا علي التوبة اي
معني فتوبوا اما اعزموا عليها فتكون مقدمة للتوبة الحقيقية او
توبوا علي المعني الحقيقي ويكون فاقتلوا متمما لها فتكون التوبة الندم
والقتل **قوله** والفا الاولي للتسبب يحتمل ان يكون المراد التعقيب الذكري
كقوله تعالي فقد سالوا موسي اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة قال
في الكشاف الفا الاولي للتسبب لا غير لان الظلم سبب للتوبة يعني انها

لمحض السببية لا للعطف كما قال العلامة التفتازاني في اقول المانع من كون
الفا للسببية مع العطف لزوم عطف الانشاء وهو قوله تعالي فتوبوا
الي باريكم علي الاخبار وهو قوله انكم الي اخره **قوله** علي طريقة الالتفات
اي من الغيبة الي الخطاب فان من خوطب بقوله تعالي هم قوم موسي
وهم قد ذكروا بطريق الغيبة في قوله تعالي واذ قال موسي فان قلت
قد ذكر قومه قبل هذا بطريق الخطاب مكررا في هذه الاية فكيف
يكون فتاب عليكم التفاتا قلت ماوقع في هذه الاية بطريق الخطاب
هو من قول موسي فلا يقدح في كون ما وقع في كلام الله تعالي التفاتا **قوله**
وان من لم يعرف حق منعمه الي اخره يرد عليه انهم لو امروا بالقتل في هذه
الصورة دون سائر الصور مع ان الصور التي حصلت فيها عدم معرفة
المنعم الحقيقي كثيرة ويمكن ان يقال انهم وان استحقوا ذلك في كثير من
الصور لكن اختص الاستبداد بهذه الصورة وهو عبادة العجل لعظم الجريمة
وقد يقال لما ادعوا حياة باطلة للعجل وجعلوه الها معبودا تشبيها
عذبوا بابطال حياتهم **قوله** او الحال من الفاعل او المفعول فعلي الاول
كان المعني حتي نري الله مبصرين له جهارا وعلي الثاني كان المعني حتي
نري الله ظاهرا مبصرا **قوله** لانها نوع من الروية فانها علي نوعين نوع
منها بالعين ونوع اخر بالقلب **قوله** وطلب المستحيل فانهم ظنوا انه
تعالي يشبه الاجسام الي اخره فيه نظر اذ لم يعلم من الاية انهم طلبوا الروية
المستحيلة المذكورة الا ان يقال انهم لم تصل افهامهم الي الانكشاف
التام بلا كيفية ومواجهة بل قصروا النظر علي الروية في الجهة ويمكن
ان يقال ان الروية بكل وجه محال عليهم في الدنيا لان تركيب ابدانهم يمتنع
معه ان يطيقوا ذلك **قوله** بل الممكن ان يري روية منزهة عن الكيفية
وذلك للمومنين في الاخرة ولافراد من الانبيا في بعض الاحوال في الدنيا

قوله وذلك اشارة اما الى وقوع الرؤية او اشارة الى الامكان وكونها
واقعة للافراد من الانبيا غير ثابت وكذا امكانها للافراد من الانبيا
في بعض الاحوال في الدنيا اذ لقائل ان يقول من اين ثبت الامكان لبعض
الانبيا دون بعض وفي بعض الاحوال دون بعض ولم لا يجوز الامكان
لجميعهم وفي جميع الاحوال قال شارح المقاصد قوله تعالى حكاية عن موسى
عليه السلام تبت اليك وانا اول المومنين معناه التوبة عن الجراءة
والاقدام على السوال بدون الاذن اوعن الروية في الدنيا ومعنى
الايمان التصديق بان لا يرى في الدنيا وان كانت ممكنة وما قال
به بعض السلف من وقوع الروية بالبصر ليلة المعراج فالجمهور على
خلافه وقد روي انه عليه السلام سئل هل رايت ربك فقال نور
انى اراه وقال القاضي عياض القول بانه صلى الله عليه وسلم راه بعينه
فليس فيه قاطع ايضا لكن صحح الامام النووي والمتاخرون انه راه
بعينه وتفصيله في محله ولا نفي ولا نزاع في النبي صلى الله عليه وسلم
قوله فانهم لم يدخلوا بيت المقدس الى اخره ظاهر العبارة يدل على
انه دليل تفسير الباب بباب القبة يعني لما لم يدخلوا في حياة موسى
عليه السلام بيت المقدس فلا وجه لامرهم بالدخول فيه بل الامر
وقع بدخول باب القبة التي كانت لهم وحينئذ يرد الاشكال على تفسير
القرية ببيت المقدس لانه لما لم يدخلوا بيت المقدس في حياة النبي
عليه السلام فما وجه امرهم بالدخول فيها ويمكن ان يقال انه علة
لما قال اولا من ان المراد الامر بالدخول اي دخول القرية بعد خروجهم
من التيه اذ هم لم يدخلوا في حياة موسى فيها مع ان موسى عليه السلام
كان هو واخوه في القبة كما نقل عن الاكثرين في سورة المائدة يعني
لما لم يدخلوا القرية في حياة موسى فالمناسب ان يفسر الامر بالامر بالدخول

بعد الخروج من التيه لان الخروج من التيه بعد موسى بزمان قليل كما دل
عليه القصة التي ذكرها في تفسير المائدة والاولى ان يقال ان لم يصح
انهم دخلوا بيت المقدس في حياة موسى يكون هذا الامر بالدخول اي
الدخول في القرية والدخول في الباب في زمان يوشع وان صح انهم
دخلوا في القرية في حياة موسى كان الامران في حياته عليه السلام
واعلم ان عبارة الكشاف ههنا هكذا القرية بيت المقدس وقيل اريحا
من قرى الشام امروا بدخولها بعد التيه والباب باب القرية وقيل
هو باب القبة التي يصلون اليها وهم لم يدخلوا بيت المقدس في حياة
موسى عليه السلام هذا كلامه وهو لم يجعل عدم دخولهم في حياة موسى
بيت المقدس دليلا على ان المراد بالباب باب القبة لا باب القرية حتى
يرد عليه ما ورد على المصنف من انه لو كان هذا دليلا على ما ذكر لزم ان لا يكون
المراد من القرية بيت المقدس لانهم لم يدخلوا بيت المقدس في حياة موسى
عليه السلام بل قوله وهم لم يدخلوا بيت المقدس الى اخره كلام مستقل
بحسب الظاهر وحينئذ نقول يحتمل انهم امروا بالدخول في حياة موسى
ولم يدخلوا بل عصوا كما هو عادتهم ويحتمل انهم لم يومروا بالدخول في حياته
بل بعد موته في زمان يوشع **قوله** قرا نافع بالياء وابن عامر بالتاء على
البناء للمفعول الاظهر ما ذكره صاحب الكشاف وهو قوله ويغفر لكم على البناء
للمفعول بالياء والتاء **قوله** ايهاما بان المحسن بصدد ذلك وان لم
يفعله الى اخره اي اشعارا بان المحسن بصدد زيادة الثواب وان لم
يفعل ما ذكر فكيف اذا فعله والمراد بما ذكر هو جملة ما امر به قولا وفعلا
الاشعار انه لو كان في صورة الجواب لم يحصل الجزم بزيادة ثواب المحسن
بل هو متعلق بما قبل لانه جزاء شرط مقدر على تقدير كونه جوابا للامر
واما الايهام بانه يفعل لا محالة فلان زيادة الثواب للمحسن تدل على

انه يفعل ما ذكر اذ لو لم يفعل لم يكن محسنا **قوله** متعلق بمحذوف تقديره
الي اخره هذه الفاء تسمي فاء فصيحة عند الاكثرين قالوا وجه فصاحتها
انباؤها عن ذلك المحذوف بحيث لو ذكر لم يكن بذلك الحسن لكن في
حذف كلمة قد يعطي نقصانا اقول يظهر منه ان التقدير الثاني من
التقديرين المذكورين اولي لعدم اشتماله علي النقصان ويمكن
بيان الفصاحة بعبارة اخري هو افادة المعني الكثير بعبارة قليلة
قوله لمقابلة الظالم المعتدي بفعله فيه نظر لان هذا ليس باعتداء
فان الاعتداء هو التجاوز عن الحد والذي امر به الله بقوله فاعتدوا
عليه بمثل ما اعتدي لا يكون تجاوزا عن الحد وانما سمي اعتداء مشاكلة
وقتل الخضر الغلام لا يكون اعتداء حقيقة وانما هو بحسب الظاهر والاولي
ان يقال التقييد لزيادة التقريع والتوبيخ اذ يقال معناه لا تفسدوا
افسادا اعظم حال كونكم مفسدين افسادا اخر فيكون دلالة علي
كثرة افسادهم وقال صاحب الكشاف ان العثو اشد الفساد فقيل
لهم لا تتمادوا في الفساد في حال افسادكم لانهم كانوا متمادين قال
العلامة التفتازاني يعني ورد الكلام نهيا لهم عما كانوا عليه
والا فالفساد منكر منهي عنه كيف كان **قوله** لم يمتنع ان يخلق الله
حجرا يجذب الماء من تحت الارض الي اخره فان قيل لو كان خاصيته ما ذكر
لوجب ان لا ينفك عنه وكان يترتب عليه دائما كما ان الحجر الجاذب
للحديد يجذب كلما لاقاه وكذا الحجر النافر من الجبل ينفر عنه مادام ملاقيه
قلنا معني قوله لم يمتنع الي اخره انه لم يمتنع ان يخلق الله حجرا يجذب الماء
في بعض الاوقات ولا يلزم ذلك دائما ايضا يجوز ان يتخلف عنه لمانع وما
ذكره بعيد في الغاية شبيه بكلمات الفلاسفة والاولي تركها والقول
بانه حصل الماء بمحض القدرة الالهية **قوله** او ضرب واحد اي نوع

واحد فان المن والسلوي وان كانا نوعين لكنهما باعتبار انهما طعام
اهل التلذذ نوع واحد وهو معطوف علي قوله لا تختلف اي اراد بوحدته
عدم الاختلاف بحسب الاوقات او كونه نوعا واحدا **قوله** الي عكرهم
بكسر العين الاصل يقال فلان عاد الي عكره اي اصل مذهبه **قوله**
تعالي اتستبدلون الذي هو ادني بالذي هو خير فان قيل مضمون قولهم
لن نصبر علي طعام واحد هو انهم لا يكتفون علي المن والسلوي وهذا
لا يستلزم اعراضهم عنهما مطلقا بل يحتمل ان يكونا مطلوبين كما ان النبات
ايضا مطلوبة فلا يستلزم الاستبدال المذكور قلنا عدم الاكتفا
بهما يحتمل وجهين احدهما انا لا نشتهيهما كل يوم بل نريد ان ناكلهما
بعض الايام وفي بعض ناكل شيئا اخر فقط وثانيهما انا نريد كل يوم منهما
ومن غيرهما وعلي كلا الوجهين يلزم الاستبدال اذ يلزم علي كل تقدير
ان ياكلوا مكانهما شيئا من البقول اما علي الاول فظاهر واما علي
الثاني فلان كل غدائهم كان المن والسلوي فقط وهم يطلبون ان
يبعض غداؤهم فيكون بعض منه ما ذكروا والبعض الاخر البقول **قوله**
تعالي وضربت عليهم الذلة والمسكنة الي اخره ليس مرجع الضمير اليهود
الذين كانوا في زمن موسي اذ هم لم يقتلوا النبيين بل المرجع مطلق اليهود
واما نسبة قتل النبيين اليهم فباعتبار ان بعضهم قتلوهم والبعض الاخر
شانهم ذلك فغلب الاول علي الثاني **قوله** والذي حسن ذلك ان
تثنية المضمرات والمبهمات وجمعهما وتانيثهما ليست بالحقيقة ممنوع
فان كل صيغة موضوع لمعني مفرد او تثنية او جمع كما هو موضوع للمثني
كلفظ هما واللذان فهو للمثني حقيقة وكذا ما هو موضوع للجمع واما قوله
ولذلك جاء الذي بمعني الجمع فلقائل ان يقول ان الذي المستعمل في
معني الجمع تخفيف الذين قيل معناه ان جمعهما وتثنيتهما ليسا علي

طريقة تثنية اسماء الاجناس وجموعها بالحاق العلامات وتغيير الصيغ
بالنقصان والزيادة يجوز فيهما ما لا يجوز في اسماء الاجناس فتامل
قوله المخلصين منهم والمنافقين هذا لا يناسب ما سيجي من قوله تعالى
من آمن منهم فانه لا يناسب ان يقال من امن من مخلصي الايمان وغيرهم
فالوجه ان يفسر الذين امنوا بالمنافقين كما فعله صاحب الكشاف
قوله لما تابوا من عبادة العجل وجه التخصيص كون العبادة المذكورة
اشد جرايمهم وافظع اعمالهم **قوله** وقبل المنافقين لانخراطهم
في سلك الكفرة اي لذكرهم مع اليهود والنصارى والصابئين قال
صاحب الكشاف ان الذين امنوا بالسنتهم من غير مواطاة القلوب
وهم المنافقون **قوله** من كان منهم في دينه الى اخره فيه نظر فانه
قال اولا ان المومنين شامل للمنافقين وعلى هذا يلزم مما ذكر ان يكون
المنافقون الذين على دينهم قبل النسخ داخلين في الحكم الذي هو
الفوز بالاجر وعدم الخوف والحزن وليس كذلك بل لا بد من الايمان
بمحمد صلى الله عليه وسلم فالاولى التوجيه الثاني المذكور بقوله وقيل
الى اخره ولذا اقتصر صاحب الكشاف عليه ويمكن تاييد الاول بان
ايمان المنافقين بالله واليوم الاخر كلا ايمان كما مر في تفسير قوله تعالى
وما هم بمومنين وايضا هم ليسوا عاملين بمقتضى شرعهم لان مقتضى
شرعهم الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم **قوله** من كان منهم في دينه الى
اخره الوجه ان يقال المراد بمن آمن من آمن بالقلب ليكون شاملا
لكل من آمن سوا كان من قبل ذلك اي قبل النسخ اولا واما اذا فسر
من آمن بما ذكر وجعل مبتدا او بدلا كما ذكره لا يكون شاملا للمومن
الذي لا يكون بالصفة المذكورة وهو الايمان قبل النسخ **قوله** وقد
منع سيبويه دخولها في خبر ان الى اخره قال الرضي قال المصنف

اتباعا لعبد القاهر ان هذا الملحق اي ملحق ان بليت ولعل في منع دخول
الفاء في الخبر سيبويه خلافا للاخفش ونقل العبدي وابو البقا
وابن يعيش ان المجوز لدخول الفاء مع ان سيبويه خلافا للاخفش
وقوله من حيث انها لا تدخل الشرطية لكن الفاء علامة ان ما قبلها
الجملة الشرطية حقيقة او حكما فلم تدخل على خبر ان **قوله** او رجاءكم
ان تكونوا متقين اي اذكروا ما فيه راجين ان تنخرطوا في سلك المتقين
الفائزين بالهدى والفلاح **قوله** ويجوز عند المعتزلة ان تتعلق
بالقول المحذوف الى اخره لما كانت الارادة عند المعتزلة لا توجب
وقوع المراد صح تعلقها اي الجملة المذكورة بالقول على قصد الارادة
واما عند اهل السنة لما اوجب الارادة وقوع المراد لا يصح ان تتعلق
بالقول على التقدير المذكور واذا تعلق بخذوا واذكروا كان الترجي على
الحقيقة واما اذا كان متعلقا بالقول كان صيغة الترجي مجازا
لاستحالة تعلقه بالله حقيقة لا يقال الارادة صفة حقيقية
قائمة بذات الله لا توجب وقوع المراد وانما الموجب لوقوعه تعلقها
به لانا نقول اذا كان لعلكم تتقون متعلقا تعلقا على تقدير الارادة
كانت الارادة بمعنى الترجي والتخصيص هو تعلق تلك الصفة بالمراد
اذ لا وجه لان تكون الارادة محمولا على معناها وهو الصفة الحقيقية
على هذا التقدير وانما قلنا ان الارادة لا توجب وقوع المراد لله تعالى
عند المعتزلة لان الارادة عند جمهورهم هي العلم بما فيه المصلحة **قوله**
فلولا فضل الله عليكم الى اخره هذه الفاء فاء السببية لان القول سبب
للخسران لولا فضل الله **قوله** ولو في الاصل لامتناع الشي لامتناع
غيره الى اخره هذا صريح في ان كلمة لو الشرطية اذا دخل على لا افاد
ما ذكره ويرد عليه انه لو كان كذلك لم تدخل الا على الجملة الفعلية

لان حرف الشرط لا يدخل الا على الفعل قال الرضي قال البصريون
ان لولا كلمة بنفسها وليست لو الداخلة على لا لان الفعل بعد لو
اذا اضمر وجوبا فلا بد من الاتيان بمفسر كما مر في باب الفاعل وليس
بعد لولا مفسر وايضا لفظة لا لا تدخل على الماضي في غير الدعاء وجواب
القسم الا مكررا في الاغلب ولا تكرير بعد لولا قال البصريون الاسم
بعدها مبتدا وقال الكسائي الاسم الواقع بعدها فاعل الفعل مقدر
كما في قوله لو ذات سوار لطمتني وهو قريب من وجه وذلك ان الظاهر
منها انها لو التي تفيد امتناع الاول لامتناع الثاني دخلت على لا
لكونها حرف شرط فتبقى مع دخولها على لا على ذلك الاقتضاء فمعنى
لولا علي لهلك عمر لو لم يوجد علي لهلك عمر هذا كلامه فعلم ان ما ذكره
القاضي ليس موافقا لمذهب البصري ولا لمذهب الكوفي اما الاول
فلان لولا عندهم كلمة مستقلة وليست لو الداخلة على لا واما الثاني
فلانه عند الكوفي فاعل الفعل مقدر وليس بمبتدا **قوله** والاسم الواقع
بعده عند سيبويه مبتدا خبره واجب الحذف قال الرضي قال
البصريون الاسم المرفوع بعده مبتدا وخبره محذوف وجوبا فتخصيص
سيبويه بالذكر ليس كما ينبغي **قوله** المعتبرون بالانهماك في المعاصي
هذا ناظر الى تفسير الفضل بالتوبة وما ذكر بعده ناظر الى تفسيره
بمحمد صلى الله عليه وسلم **قوله** تعالى ولقد علمتم الذين اعتدوا
منكم في السبت فان قلت ما الاعتدا فانه لم يعلم انهم حفروا
الحياض يوم السبت ولا ادخلوا الحيتان فيها ولا اصطادوا فيه
قلنا جعلهم الحياض بحيث يدخل الحيتان فيها يوم السبت بمنزلة
انهم اصطادوها في هذا اليوم وانما قيل في السبت ولم يقل في
يوم السبت للاشعار بالاخلال بالتعظيم **قوله** اللام موطئة

للقسم فيه نظر فانهم عرفوا اللام الموطئة للقسم بانها اللام التي
تدخل على الشرط بعد القسم لصرف الجواب عن الشرط اليه ولا يخفى ان
اللام في لقد علمتم ليس كذلك فلا تكون موطئة وقد اشتبه عليه
لام جواب القسم باللام الموطئة له فاللام الموطئة له ما ذكرنا ولام
جواب القسم هو مثل اللام في ولقد علمتم الاية قالوا لام جواب القسم
يلزمها في الماضي ان تكون داخلة على قد وفي المضارع تلزمها النون
المؤكدة هكذا قالوا وفي المغني ان الواقع من اقسام اللام اللام الداخلة
على اداة شرط للايذان بان الجواب بعدها مبني على قسم قبلها لا على
الشرط ومن ثم تسمى اللام المؤذنة وتسمى الموطئة ايضا لانها وطات
الجواب للقسم نحو قوله تعالى لئن اخرجوا لا يخرجون معهم الاية **قوله**
او لاجل ما تقدم عليها من ذنوبهم وما تاخر عنها اي ما تاخر عن المسخة
او العقوبة من الذنوب فان قلت كيف تحصل العقوبة بسبب
الذنوب التي لم تحصل وتتوقع بل تجب حصوله لو عاش صاحبه وهذا
الوجه الاخير اختاره النيسابوري لكن الاولى الاقتصار على التوجيهات
السابقة قال لانهم ان لم يكونوا ممسوخين لم ينتهوا عنها فهم في حكم
المرتكبين لها وقد يقال ان المسخة المذكورة جعلت عبرة كائنة
لاجل صدور الذنب المتقدم ولاجل عدم صدور الذنب المتاخر بالمنع منه
ولا يخفى ما فيه **قوله** او مهزو بنا لما تقرر عندهم ان الفعل اللازم
اذا كان متعديا بحرف الجر جاز بناء اسم المفعول منه مسندا الى ذلك
الجار نحو قولهم سير الى البلد فهو مسير اليه كذا قاله الرضي وحاصل
قوله مكان هزء الى اخره اما ان يكون الهزء باقيا على معناه بتقدير
مضاف او خارجا عن معناه ويكون بمعنى اسم المفعول **قوله** او الهزء
نفسه لا يخفى ان هذا المعنى كذب منزه عنه القران وقد تبع الزمخشري

فيما ذكر **قوله** لان الهزء في مثل ذلك جهل وسفه هكذا في الكشاف
وظاهر هذا التقييد انه قد لا يكون سفها وجهلا لكنه قال في تفسير
قوله تعالى الله يستهزئ بهم فان قلت لا يجوز الاستهزاء على الله تعالى
لانه متعال عن القبيح والسخرية من العبث والجهل الا ترى الى قوله
اتتخذنا هزوا قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين فما معنى استهزائه
قلت معناه انزال الحقارة والهوان بهم الى اخر ما قال وعبارة السؤال
المذكور تدل على ان مطلق الهزء جهل وسفه والجواب ان كون عبارة
السؤال ما ذكر لا يدل على انه مسلم عنده وقال العلامة التفتازاني
قوله في هذا المقام اي مقام التبليغ والارسال والجواب عما وقع اليه
من القضية بخلاف مقام الاحتقار والتهكم مثل بشرهم بعذاب اليم
قوله لكنهم لما راوا ما امروا به الى قوله ما لم يعرفوا حقيقته قال
العلامة التفتازاني لفظة ما تكون سؤالا عن مدلول الاسم وحقيقة
المسمى او وصفه مثل ما زيد وجوابه الفاضل الكريم او نحو ذلك فعلى هذا
لا حاجة الى ما قاله المصنف **قوله** لكنهم لما راوا ما امروا به الى قوله
اجروه مجرى ما لم يعرفوا حقيقته والى هذا يشير كلام المصنف حيث
قال يسال عن الجنس غالبا لان قوله غالبا يشعر بانه قد يسال
عن غير الجنس فلا حاجة الى العذر الذي ذكره المصنف قال السكاكي
فيسال بما عن الجنس تقول ما عندك اي الاجناس الاشيا عندك وجوابه
كتاب ونحوه او عن الوصف تقول ما زيد وجوابه الكريم ونحوه **قوله**
وعود هذه الكنايات الى قوله يدل على ان المراد بها بقرة معينة
ليس المراد من التعيين التعيين الشخصي اذ الدلالة عليه ممنوعة
بل المراد مطلق التعيين اعم من ان يكون جنسيا او شخصيا وذلك ان
تقول هذه العبارة تدل على ان ظاهر اللفظ لا يدل على التعيين

بل

بل يدل على خلافه فبينهما تناف فتامل وهو من زياداته على الكشاف
قوله اي ما تؤمرونه بمعنى ما تؤمرون به الظاهر من هذه العبارة
انه من قبيل حذف المنصوب من اول الامر لان هذا الفعل يستعمل
كثيرا مجردا عن الباء حتى لحق بالافعال المتعدية الى مفعولين
قوله وتقريعهم بالتمادي عطف على قوله ظاهر اللفظ فان تقريعهم
بالتمادي يدل على ان المراد مطلق البقرة اذ لو كان المراد بقرة معينة
لناسب التمادي والمراجعة في السؤال حتى يتبين المراد **قوله** ما تؤمر
لم ط المراد من المامور المامور به وجعل الفعل بمعنى المصدر ثم جعله
بمعنى المفعول قليل جدا وان كان المصدر يجيء كثيرا بمعنى المفعول وقد
تبع الزمخشري في ذلك وذلك ان تقول المامور هو ما يطلب منه اي
العبد ولا وجه له ههنا ولو حمل على المامور لا يناسب ما موركم مع انه
راجع الى المعنى المتقدم **قوله** ولذلك يؤكد به ليس المراد التاكيد
المصطلح اذ ليس تاكيدا لفظيا ولا معنويا وانما المراد وصف قصد
به التاكيد هذا هو المفهوم من كلام العلامة التفتازاني وللقائل
ان يقول التاكيد ما يقرر امر المتبوع في النسبة او الشمول وهو يؤكد
امر المتبوع في النسبة لانه مثل زيد قائم مع انه ليس بتاكيد لفظي
ولا معنوي لان الاول تكرير اللفظ الاول والثاني يكون بالفاظ
مخصوصة والجواب ان التاكيد تابع يقصد به ما ذكر والمراد من التابع
هنا ليس ذلك بل المراد افادة قوة الصفرة **قوله** هي صفرا الى اخره انما
كان الصفر بمعنى السود لان التشبيه بالزبيب علم في السواد عندهم
قوله وفيه نظر لان الصفرة بهذا المعنى لا تؤكد بالفقوع قال العلامة
التفتازاني ليس معنى الفاقع الشديد الصفرة فيجوز ان يطلق ويراد
الشديد السواد فيصح في الابل صفر فاقع بمعنى سود شديد السواد

اقول غرض المصنف انه لا يوجد في الاستعمال مثل ذلك بل اذا اريد بالصفرا
السودا لا توصف بالفاقع وليس غرضه ان يمتنع هذا التجوز **قوله** تكرير
السؤال الاول يعني من حيث كونه سؤالا عن حالها ووصفها والا فهو ليس
بعينه السؤال الاول حقيقة بل المقصود السؤال عن البقرة الموصوفة المذكورة
ومن هذا ظهر ان الاولى حذف لفظ الاول والاقتصار على انه تكرير السؤال
كما قاله صاحب الكشاف **قوله** بطرح التاء وادغامها على التذكير والتانيث
هذا متعلق بقوله تشابه اي قرئ يشابه بالياء التي هي اخر الحروف وتشديد
الشين وتشابه بالتاء التي هي ثالثة الحروف وتشديد الشين فالاول
على تقدير التذكير والثاني على تقدير التانيث والمقصود انه قرئ صورة
تشابه بتخفيف الشين وحذف التاء او بقلب التاء شينا وادغامها في الشين
وهذا اعم من ان يكون الحرف الاول ياء او تاء **قوله** وتشابهت مشددا
ومخففا قد استشكل ذلك اذ لا يظهر وجه تشديد الشين في تشابهت
والجواب انه قد جاء في بعض اللغات زيادة التاء في اول تفاعل وتفعل كما قال
الشاعر وتتقطعت بي دونك الاسباب وهذه القراءة على اللغة فاصل تشابهت
تتشابهت فقلبت التاء الثانية شينا ثم ادغمت **قوله** واحتج به اصحابنا
على الحوادث بارادة الله لك ان تقول قوله تعالى وانا ان شاء الله لمهتدون
حكاية كلام اليهود فكيف يحتج به الاصحاب ويمكن ان يقال الاحتجاج باعتبار
ان الحديث المذكور مقرر ومحسن له ثم انه يعلم منه ان الاهتداء المخصوص
بمشية الله لا يلزم ان يكون جميع الحوادث كذلك والجواب ان حال الحوادث
سواء بالنظر الى كونها بارادة الله او بالايجاب ولا قائل بالفصل بان بعضها
بالايجاب وبعضها بالارادة بقي ههنا نظر لا يخفى على المتامل **قوله** وان الامر
الى اخره وجه الاحتجاج انه لما ظهر ان الذبح امر به الله ثم ذكر بعد ذلك
انه ان شاء الله الهداية الى الذبح لاهتدينا علم انه حصل الامر بدون المشية

لان

لان مشية الذبح مستلزمة للاهتداء بالمراد بدونها بخلاف الامر ثم انا
نثبت المدعى بطريق اعم وهو انه من المعلوم انه قد امر اهل المكلف بشيء لم يقع منه
يعلم انه ليس بمراد اذ لو كان المامور مرادا لوقع **قوله** واجب الى اخره اي اجيب
عما ذكر بان تعليق المشية وادخال حرف الشرط باعتبار تعلقها اي ليس
المعنى ان وجدت المشية بل المعنى ان علقت المشية **قوله** لا ذلول صفة
اي لا ذلول في مكان من الامكنة وفيه مبالغة **قوله** وتسقى من اسقي
اي قرئ تسقي بضم التاء **قوله** واهلها من العمل اي سلمها اهلها من
العامل **قوله** واخلص لونها الموجود في بعض النسخ بالواو والاولى ان يقال
او اخلص لونها باو كما في الكشاف واكثر النسخ **قوله** وقرئ الآن بالمد على
الاستفهام والاستفهام يكون للتقرير **قوله** تدافعتم بان طرح قتلها
كل عن نفسه الى صاحبه ان قيل هذا ليس بتدافع اذ التدافع ان يدفع كل
منهما القتل عن نفسه قلنا ايضا هذا تدافع لانه اذا دفع كل القتل وطرحه
على صاحبه فكل منهما يدفع الاخر عن نفسه اي يدفع اذاه **قوله** لانه حكاية
حال مستقبل اي حكاية حال مستقبل بالنسبة الى زمان التدارء **قوله**
والخطاب مع من حضر حياة القتيل فيه اشكال وهو ان كذلك خطاب للواحد
ولعلكم تعقلون للجماعة قال العلامة التفتازاني يعني صاحب الكشاف
يكون الكلام خطابا معهم اي يريكم ولعلكم لهم لا حرف الخطاب في
كذلك فانه خطاب لمن يتلقى الكلام ايما الى ان الاحيا امر عظيم يجب ان
يخاطب كل من يتاتى له ان يخاطب واحتيج الى تقدير القول ليرتبط الكلام
وينتظم اقول كون الخطاب الاول في الاية عامة والخطاب الثاني والثالث
لجماعة مخصوصة لا يخلو عن شيء ومقتضى كلام المصنف ان المخاطب في الاية
مطلقا اما من حضر القتل او من حضر نزول الاية من غير تفصيل وتفرقة
بين الخطابين والاولى ان يقال ان ذلك معنى ذلكم والمخاطب بقوله

تعالى كذلك وبقوله بربكم ولعلكم واحد قال الرضي قد يستعمل ذلك
بمعنى ذلكم بقوله تعالى ذلك لمن خشي العنت منكم وقوله تعالى ذلك
ادنى ان لا تعولوا انما يشار بما للواحد الى الاثنين كقوله تعالى عوان بين
ذلك بناء على جعل تعقلون لازما واما اذا جعل متعديا بالمفعول محذوف
فيكون التقدير لعلكم تعقلون الحياة بعد الموت والبعث والحشر فلا
حاجة الى التاويلين الى آخره **قوله** وان من اراد ان يعرف اعدى عدوه
الى آخره ما قال تاويل للآيات المذكورة فقال المراد بذبح البقرة تاويلا
كسر القوة الشهوية وقوله حين زال عنها شره الصبي ولم يلحقها ضعف
الكبر تاويل قوله تعالى لا فارض ولا بكر وقوله وكانت معجبة رائقة المنظر
تاويل قوله صفراء فاقع لونها تسر الناظرين وقوله غير مذللة في طلب
الدنيا الى قوله معالجتها تاويل قوله تعالى لا ذلول تثير الارض الى قوله
تعالى لا شية فيها وقوله بحيث يصل اثره اي اثر الذبح الى نفسه الى آخره
تاويل قوله تعالى كذلك يحيي الله الموتى **قوله** فهي كالحجارة او اشد قسوة
لا يخفى ان القسوة الظاهرة التي هي الغلظ مع الصلابة اضعف في القلوب
من الحجر فكيف يكون مثل الحجارة او اشد منها في القسوة وان اريد
بقسوة القلب نبوه عن الحق وانكاره وجحوده وبعده عن الاعتبار بالآيات
فهي ليست مشتركة بين القلب والحجارة والجواب ان المراد من القساوة
وهو ما يمنع التاثر عن الغير تاثرا مطلوبا منه ولا يخفى ان هذا في القلب
الذي به غاية القساوة اشد من الاحجار فان الامور المذكورة في الآية
وهي انفجار الماء والانشقاق والهبوط مطلوبة من الاحجار فان الامور
المذكورة وهي حاصلة منها واما التسليم للحق المطلوب من القلب فانه
غير حاصل للقلب المذكور **قوله** وانما لم يقل اقسى الى آخره اشارة الى سؤال
وهو ان يقال ما فائدة العدول عن الاقسى الى اشد قسوة مع انه لا حاجة

الى

الى ذلك والجواب اولا لافادة المبالغة بسبب انه ادل على شدة القسوة لدلالة
عليها بجوهر اللفظ الموضوع لها مع هيئة موضوعة للشدة وثانيا انه
يدل على زيادة الشدة في المفضل **قوله** واو للتخيير او للترديد الاول
هو ان من عرفها مخير بين ان يشبهها بالحجارة وبين ان يقول هي اشد
منها والترديد هو ان يقول القائل هي اما كالحجارة او كشيء اشد منها ويمكن
ان يقال ان لفظ او بمعنى بل كما في قوله تعالى الى مائة الف او يزيدون
قوله بمعنى ان من عرف حالها شبهها بالحجارة او بما هو اقسى منها هذا
يناسب التوجيه الثاني من التوجيهين اللذين ذكرهما لكن كلام الكشاف
شامل للتوجيهين المذكورين صريحا لانه قال والمعنى ان من عرف حالها
شبهها بالحجارة او بجوهر اقسى منها وهو الحديد مثلا او من عرفها شبهها
بالحجارة او قال هي اقسى من الحجارة **قوله** تعليل للتفضيل يعني هو تفضيل
بحسب المعنى لا بحسب اللفظ بل هو بحسبه عطف على قوله فهي كالحجارة
فكانه قيل ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فان من الحجارة لما يتفجر منه الانهار
الآية فلا يرد عليه ما يتوهم انه اذا كان تعليلا لما سبق يجب ترك
العطف **قوله** وان من الحجارة لما يتفجر منه الانهار الى آخره فان قيل
الاولى ان يكون لما يشقق فيخرج منه الماء مقدما على تفجر الانهار ليكون
ترقيا من الادنى الى الاعلى لان الانفجار الانهار اعلى من خروج الماء قلنا
بل التشقق اشد من انفجار الانهار مع انه يمكن ان يراد بالماء النهر **قوله**
من اعلى الجبل انقيادا لما امر الله هذه العبارة تدل على ان المراد بالخشية
الانقياد لارادة الله وقال العلامة التفتازاني جعل صاحب الكشاف
الخشية مجازا عن انقيادها اما لان البنية واعتدال المزاج شرط
في الحياة عند المعتزلة واما لان الهبوط والخشية على تقدير خلق العقل
والحياة لا يصلح بيانا لكون الحجارة في نفسها اقل قوة اقول ما قاله ايضا

من انه يتردى من اعلى الجبل انقيادا لما اراد الله لا يصلح بيانا لكون الحجارة
اقل قسوة فان كل شيء منقاد لما امر الله به وهذا الايرد على الكشاف فانه
صرح بان المراد من الانقياد الانقياد لامر الله وليس كل شيء كذلك والاولى
ان تحمل الخشية على المعنى الحقيقي باعتبار خلق الحياة والعقل فيها ولا حاجة
الى البنية عند اهل السنة وكون الهبوط والخشية على تقدير خلق الحياة
والعقل لا يصلح بيانا لكون الحجارة اقل قسوة كما قال العلامة التفتازاني
فيه نظر فانه بعد ان الحجرية نفسه بحيث لو حصل له العلم بالباري وصفاته
لحصل له الخشية والهبوط بها وقلوبهم ليست كذلك الى ما بعده اي جعل
تاليا كما جعل ما بعده من الفواصل وهي قوله تعالى وهم يعلمون **قوله**
افتطمعون ان يؤمنوا لكم الى اخره فان قيل ان بعض اليهود واسلموا كعبد الله
ابن سلام وقد كان فريق من اسلاف ذلك البعض يسمعون كلام الله ثم
يحرفونه من بعد ما عقلوه فلا يمنع كفر السلف اسلام الخلف قلنا
الكلام في السفلة والجهلة كما يصرح به في قوله فما ظنك بسفلتهم وجهالهم
وابن سلام من الاحبار والغرض استبعاد الطمع المذكور لا استحالته وتبعا
لان تقليد الاباء مركوز في طباع الجهال غاية الركوز **قوله** فيما فعلون
الفريقين اي المؤمنين والمخاطبين اما النفاق مع المؤمنين فظاهر واما
النفاق مع غيرهم فباخفاء ما قالوه للمؤمنين من انهم على الحق ورسولهم
هو المبشر به **قوله** فالاستفهام على الاول تقريع فان قيل التقريع
يكون على الفعل الذي وقع اي ما كان ينبغي ان يكون ذلك الامر الذي
كان نحو قوله اعصيت ربك وهذا يكون متعلقا بالماضي فلا يناسب
الفعل المضارع قلنا هذا التقريع بان يكون حكاية الحال الماضية
قوله وفيه نظر اذ الاخفاء لا يدفعها اي الاخفاء في الدنيا لا يمنع
المحاجة في القيمة **قوله** جملة لا يعرفون الكتابة الى اخره ظاهر

كلامه

كلامه يدل على انه فسر الامي بالجاهل باعتبار ان الجهل لازم فيه الاكثر
فاذا فسر الكتاب بالكتابة كان قوله تعالى لا يعلمون صفة مفيدة للذم
ويحتمل ان تكون للتخصيص اذ الجاهل قد يعلم الكتابة واذا فسر الكتاب بالتوراة
كان لمجرد الذم ويحتمل ان يكون للتاكيد لان الجاهل لا يعلم التوراة **قوله**
تمنى داود الزبور على رسلك ان تقول هذا الابيات جعل التمني بمعنى
القراءة الخالية عن المعرفة اذ يدل على ان تمني داود الزبور عار من المعرفة
والتدبر فتامل قال العلامة التفتازاني هذا البيت مذكور لقصة عثمان
رضي الله تعالى عنه وينبغي ان يكون قوله بالاضافة لا بتاء الوحدة
على ما في النسخ يعرف ذلك بالتامل اقول انما ينبغي ان يكون بهاء الضمير
لا بتاء الوحدة على ما في النسخ يعرف ذلك لان تاء الوحدة تدل على ان
قراءته لكتاب الله ليلة واحدة من الليالي بخلاف ليله بالضمير واعلم
انه قد ذكر للمصراع الاول من البيت مصراع اخر وهو واخره لاقى حمام
المقادر وهذا البيت صريح في انه قتل في اخره فليله بالضمير يناسب
حمله على الذي قتل في اخره فكان الاضافة لنوع من الاختصاص **قوله**
وهذا لا يناسب وصفهم بانهم اميون يجوز ان يكون المراد من الامي من ليس
له علم بالكتاب فيكون لا يعلمون الكتاب وصفا كاشفا **قوله** وقد
يطلق بازاء العلم الى اخره يعني ان المشهور ان الظن يطلق على الاعتقاد
الراجح مع تجويز احتمال النقيض وبهذا المعنى لا يشمل الظن المعتبر ههنا
اذ ليس ههنا تجويز احتمال النقيض بل هم جازمون باعتقادهم الفاسد
فالمراد بالظن ههنا ما يقابل العلم فيشمل الاعتقاد الجازم الغير
المطابق ويعلم مما ذكر ان العلم يطلق على كل راي مستند الى قاطع والمراد
بالقاطع البداهة او البرهان **قوله** لانه دعاء فيكون مثل سلام عليك
وان قيل هذا يناسب القول الاول وهو ان يكون الويل بمعنى الهلاك

دون ما اذا جعل بمعنى الوادي او الجهل المذكور لان معنى سلام عليك سلام مني
عليك وهذا لا يناسب المعنى الثاني قلنا هو على المعنى الثاني معرفة لانه علم
لمكان مخصوص وخصه جواز الابتدائية لانه دعاء المذهب المشهور لاكثر
النحاة واما المحققون منهم فلم يشترطوا في جواز كون المبتدا نكرة الا كونه مفيدا
نحو كوكب انقض الساعة قال الرضي قال ابن الدهان اذا حصلت الفائدة فاخبر
عن اي نكرة شئت فلك ان تقول رجل في الدار وكوكب انقض الساعة قال
الله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة **قوله** واللمس كالطلب
له قال في الصحاح اللمس المس باليد فتفسير اللمس بما هو كالطلب له لا يطابق
ما في الصحاح نعم الالتماس الطلب والتلمس التطلب مرة بعد اخرى كذا في الصحاح
قوله وانما نعذب مكان كل الف سنة يوما هذا توهم عجيب وغلط غريب
وجهل فاحش لا اصل له وشبهة لا منشا لها **قوله** وفيه دليل على ان
الخلف في خبر الله محال لك ان تقول هذا يدل على ان الخلف في وعد
الله محال دون مطلق الخبر وان العهد المذكور هنا وعد واعلم ان في
هذه المسئلة خلافا بين اهل الكلام فبعضهم على ان الخلف في خبر الله
تعالى محال مطلقا سواء كان في الوعد او الوعيد لان الخلف نقص
تقدس الله تعالى منه وبعضهم على ان الخلف في الوعيد جائز دون
الوعد لان الخلف في الوعيد ليس بنقص بل هو عفو وكرم والى هذا ذهب بعض
اعاظم العلماء قدس الله اسرارهم **قوله** على وجه اثم يعني قوله بلى ايجاب
ما نفوه من مساس النار زمانا مديدا او دهرا طويلا لكل من كسب سيئة
واحاطت به الخطيئة وليس الحكم مخصوصا بفرقة اليهود **قوله** بلى من
كسب سيئة الاية فان قلت ما فائدة قوله من كسب سيئة اذ يكفي ان
يقال بلى من احاطت به خطيئته الاية قلت فائدته الزجر عن المعاصي
والاشعار بان من كسب سيئة فقد يترتب عليه احاطة الخطيئة

وتخشى

وتخشى استمراره على المعصية فينجر امره الى الكفر نعوذ بالله **قوله** والخطيئة
تغلب فيما يقصد بالعرض معناه ان الخطيئة فيما لا يتوجه القصد اليه
حقيقة بل يتوجه الى شيء اخر لكن يترتب عليه ما لا يقصد اليه حقيقة
وانما قال غالبا لان الذنب يقال له الخطيئة وان توجه القصد اليه
بالذات **قوله** وتعليقه بالكسبية الى اخره يمكن ان يكون الكسب ههنا
بمعنى مطلق الاستجلاب فيكون مجازا مرسلا من قبيل استعمال اسم الكل في
الجزء **قوله** تحقيق ذلك اي تحقيق ما ذكر من كسب السيئة واحاطة
الخطيئة **قوله** والاية كما ترى لا حجة فيها لان الحكم المذكور مخصوص
بالكافر كما صرح به **قوله** وكذا الاية التي قبلها وهي قوله تعالى فويل
للذين يكتبون الاية لان الويل لا يدل على الخلود ولان الحكم المذكور مخصوص
بالكفار **قوله** فيكون على ارادة القول ليحصل الارتباط بين قوله لا تعبدون
وما قبله **قوله** فيكون بدلا عن الميثاق او معمولا له بحرف الجر على تقدير
البدلية يكون المعنى واذ اخذنا ميثاق بني اسرائيل توحيدهم كما قاله
صاحب الكشاف وعلى تقدير كونه معمولا بحرف الجر يكون المعنى واذ اخذنا
ميثاق بني اسرائيل بان لا تعبدوا الا الله **قوله** وحسنى على المصدر
قال العلامة التفتازاني هذا يرد على الزجاج حيث منع هذه القراءة وهما
منه ان حسنى تانيث الاحسن فلا تستعمل بدون اللام **قوله** وانتم
معرضون عادتكم الاعراض فسره بذلك لان هذا اكثر فائدة من مجرد الاعراض
وهذا ناشئ من الجملة الاسمية فيكون جملة حالية اي توليتم حال كونكم
مستمرين على الاعراض والتولي ويحتمل ان تكون معترضة **قوله** على نحو
ما سبق اي على التوجيهات التي ذكرت في قوله واذ اخذنا ميثاق بني
اسرائيل لا تعبدون الا الله الاية **قوله** وانما جعل قتل الرجل غيره
قتل نفسه لاتصاله به نسبا او دينا وفيه نظر فان اتصال واحد باخر

نسبا او دينا الا بجعل قتل احدهما الاخر قتل نفسه فالاولى ان يكون المراد من
قوله لا تسفكون دماءكم دماء المنتسبين بكم او يقال قتل الرجل غيره يوجب قتله
كما ذكر فتوسع فيه فجعل الاول فيه عين الثاني **قوله** فيكون اسناد الاقرار
اليهم مجاز الظاهر هذا الكلام انه تفريع على قوله وقيل الى اخره فيكون اسناد
الاقرار اليهم على غير هذا الوجه حقيقة وفيه نظر والظاهر ان اسناد
الافعال المذكورة الى الاسلاف بتقدير مضاف واما ان اخذ الميثاق
من الموجود في زمان النبي فغير ظاهر اذ لا يعلم انهم عهدوا ذلك العهد
في زمنه صلى الله عليه وسلم ثم الخطاب في قوله انتم للموجودين في عصره
ونسبة القتل والاخراج اليهم بالاعتبار المذكور الا ان يقال المراد من
اخذ الميثاق اقرارهم تكليفهم باحكام كتابهم وقبولهم لها **قوله** فان
القتل في الحقيقة ليس المراد منه القتل حقيقة لغوية واطلاق القتل
على غيره اعني سفك الدم مجاز وانما المراد من القتل الحقيقي الشيء الذي
اثره اقوى واشد وادوم من القتل الذي هو ازهاق الروح لان فائدة
الحياة هي اللذات والبعد من الالام ولما كانت لذة الحياة الابدية اقوى
وادوم كان زوالها اولى بان يسمي ما يوجبه قتلا وكذا القول في
الجلا الحقيقي **قوله** على يعني انتم بعد ذلك هولاء الناقضون الى قوله
نزل تغير الصفة منزلة تغير الذات فان قيل اذا كان المراد انتم هولاء
الناقضون لا يحسن جعل تغير الصفة تغير الذات والجواب ان جعل هولاء
خبرا لانتم يفيد تغاير الذات وما هو الا بحسب الوصف الذي هو النقض
كما سيجي فكانه قيل استعمل ما يفيد تغاير الذات فيما يمكن التغاير فيه
بحسب الوصف توسعا للنكتة التي ستجي ولا يرد السوال المذكور نعم يحسن
هذا على ظاهر ما وجهه الكشاف وهو ان المراد انكم قوم اخرون غير اولئك
المقربون تنزيلا لتغير الصفة منزلة تغير الذات لكنه قال بعد ذلك

كما تقول رجعت بغير الوجه الذي خرجت به ومعناه رجعت على صفة غير الصفة
التي خرجت بها قال العلامة التفتازاني فيه تصريح بان تغاير الوجه كناية
عن تغاير الذات وما ذلك الا بحسب الوصف ومن هذا يعلم انه يكفي في
المقصود اعتبار تغاير الصفة فلا حاجة الى اعتبار تغاير الذات والجواب
ان اعتبار تغاير الذات للمبالغة في تقبيح حالهم وكانهم قوم اخرون يفعلون
ما يحكي عنهم فيفيد انه كالمستحيل ان يعهدهم وما ذكرتم ينقضون عهدهم
ويفعلون خلاف ما عاهدوه **قوله** وعدهم باعتبار ما اسند اليهم
حضور الى اخره يعني جعلهم مخاطبين باعتبار اسناد هذه الافعال المذكورة
اليهم وهي عدم السفك وعدم الاخراج من الديار وجعلهم غائبين باعتبار
اسناد الافعال التي ستحكي عنهم في قوله تقتلون انفسكم الاية والتعبير
عنهم بضمير الخطاب باعتبار حضورهم والتعبير عنهم باسم الاشارة الذي هو
من الاسماء الظاهرة التي في حكم الغيب باعتبار الجمل التي يجي ذكرها ولا
يخفى ان هذا التقرير يناسب اتحاد الذات لا التغاير فتامل **قوله** اما
حال والعامل فيه معنى الاشارة فيه نظر اذ ليس الاشارة اليهم حال
كونهم قاتلين مخرجين ويمكن توجيهه بتكلف فتامل **قوله** او بيان لهذه
الجملة ان قيل لا خفاء في ان معناهما متخالفان ليس احدهما متضمنة
للاخرى بل هذه الجملة دالة على من اتصف بجملة تقتلون انفسكم قلنا
هولاء اشارة الى جماعة مخصوصة متصفة بصفة بيانها قوله تقتلون
انفسكم نحو قوله تعالى فوسوس اليه الشيطان قال يا ادم هل ادلك
الاية والغرض من التوجيهين المذكورين وجه عدم عطف تقتلون
انفسكم على ما قبله **قوله** وقيل هولاء تاكيد لا يخفى انه ليس بتاكيد
لفظي ولا معنوي فلزم قسم اخر من التاكيد الا ان يقول هذا القائل انه
تاكيد لفظي بان يقال التاكيد اللفظي ما ليس بمعنوي وهو الالفاظ المعنوية

قوله بالروح المقدسة الروح تذكر وتونث **قوله** كالزير من الرجال
الزير من الرجال من يحب محادثة النسا ومجالستهن **قوله** ووسطت الهمزة
بين الفاء وما تعلقت به الي اخره ما تعلقت به الفاء قوله ولقد اتينا
موسي الكتاب الي اخره واعلم ان في نحو هذه الجملة مذهبين احدهما ان
الهمزة مقدمة لفظا ومعني علي حرف العطف والثاني ان همزة الاستفهام
موخرة عن حرف العطف في الاصل ثم قدم رعاية للاستفهام المستحق للصدر
قال صاحب المغني اذا كانت الهمزة في جملة معطوفة بالواو او بالفاء
او بثم قدمت علي العاطف تنبيها علي اصالتها في التصدير نحو اولم ينظروا
افلم يسيروا اثم اذا ما وقع امنتم به واخواتها متاخرة عن حرف العطف
نحو وكيف تكفرون فاين تذهبون فاني تؤفكون فهل يهلك الا القوم
الفاسقون هذا مذهب سيبويه والجمهور وخالفهم جماعة اولهم الزمخشري
وزعموا ان الهمزة في محلها الاصلي وان العطف علي جملة مقدرة بينها
وبين العطف فيقولون التقدير في افلم يسيروا امكثوا فلم يسيروا
وفي افنضرب عنكم الذكر صفحا انهملكم فنضرب عنكم الذكر صفحا فيكون
التقدير في جملة افكلما الي اخره اعصيتم او مثل ذلك ففي كلام المص
اشارة الي المذهبين اما الاشارة الي الاول فقوله وسطت الهمزة بين
الفاء وما تعلقت به واما الي الثاني فقوله الفاء للعطف علي مقدر
ثم قال اي صاحب المغني ويضعف قول الزمخشري ومن تبعه ما فيه
من التكلف وانه غير مطرد اما الاول فحذف الجملة فان قوبل بتقدم
بعض المعطوف علي العاطف فقد يقال انه اسهل منه واما الثاني فلانه
غير ممكن في نحو افمن هو قائم علي كل نفس بما كسبت وقد جزم الزمخشري
في مواضع بما يقوله الجمهور منها في قوله تعالي افامن اهل القري ان
ياتيهم انه عطف علي فاخذناهم بغتة اقول يفهم من كلام الزمخشري

التلاوة كيف تكفرون

ان الوجهين جائزان ولكل منهما وجه اما وجه الاول فعدم التقدير
واما الثاني فعدم انقلاب الهمزة عن موضعه **قوله** لتخصصه بالوصف
كما قاله النحاة اذ الحال يقع نكرة اذا اختص بوصف او بالاضافة
الي اخر ما فصلوه كما ذكروه في موضعه **قوله** واشعار بان الفاعل الي
اخره هذا في الظاهر ناظر الي المعني ولعل عبارته احسن من عبارة
الكشاف فان المفهوم من عبارته ان المبالغة هي سوال الشخص عن
نفسه والمفهوم من عبارة المصنف المغايرة بينهما وهو الظاهر **قوله**
ما نكرة بمعني شي مميزة لفاعل بئس المستكن الي اخره لك ان تقول
لم لا يجوز ان يكون ما اشتروا فاعل بئس او بدلا من الضمير والاحتمال
الاول نقله الرضي عن الفرا وابي علي قالا لان ما بمعني الذي واشتروا
به انفسهم صلته قال ويضعفه قلة وقوع الذي مصرحا به فاعلا
لنعم وبئس ولزوم حذف الصلة باجمعها في فنعما هي لان هي مخصوص اي نعم
الذي فعله الصدقات ولذلك دققنا عما انتهي كلامه ويمكن تضعيف
الاحتمال الثاني بان الحمل علي التمييز اولي من حمله علي البدل لان وقوع
التمييز بعده كثير واعلم ان المعني علي تقدير جعل ما موصولا فاعلا للفعل
اوضح واظهر من تمييزا بمعني الشي فالحمل عليه اولي ويمكن الجواب عن
الوجهين اللذين ذكرهما الرضي اما عن الاول فبان وقوع الذي فاعل
نعم وبئس علي قلة لا يوجب ان يكون ما غير فاعل ههنا واما عن الثاني
فبان يقال لما كان المخصوص مذكورا وهو متحد بالذات مع جزء من
الصلة فهو في حكم المذكور فكانه لم يحذف الصلة بتمامها والاولي
ان يقال لما كان في مثل نعما هي مانع من كون ما بمعني الذي وهو حذف
الصلة بتمامها لم يجعل بمعناه واما في مثل بئس ما اشتروا به انفسهم
فليس فيه المانع المذكور فجعل ما بمعني الذي وكونها فاعلا اولي من كونها

تمييزا **قوله** فانهم ظنوا انهم خلصوا انفسهم عن العقاب بما فعلوا هذا
نقيض ما سبق من قوله تعالى فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به لانهم لما عرفوا ان
النبي على الحق عرفوا ان مخالفته موجبة لهلاك انفسهم لخلاصها فان قيل
لعله اراد بالعقاب العقاب الدنيوي وهو عدم الرياسة فانهم ان اسلموا
فات عنهم الرياسة قلنا هذا لا يناسب شري الانفس لان شري الانفس
تخليصها من الهلاك الذي هو العذاب الابدي ولعله لمثل ما ذكرنا
لم يلتفت اليه صاحب الكشاف بل اقتصر على الوجه الاول **قوله** وهو
علة يكفروا دون اشتروا للفصل هذا رد على الكشاف فانه جعله علة
لاشتروا وقال العلامة التفتازاني معنى كلام القاضي ان المخصوص
وان لم يكن اجنبيا بالنسبة الى فعل الذم وفاعله ولكن لاخفاء في انه
اجنبي بالنسبة الى الفعل الذي وصف به غير الفاعل ويمكن ان يقال
ان اشتروا صفة للتمييز فهو متمم له فليس ان يكفروا اجنبيا عنه
مطلقا **قوله** وراء في الاصل مصدر قال في الصحاح وراء بمعنى خلف
وقد يجي بمعنى القدام ولكن لم يتعرض لكونه في الاصل مصدرا **قوله**
ويضاف الى الفاعل الى اخره مفهوم كلامه ان وراء لا يكون مستعملا
بالمعنى المصدري وكذا اما يتوارى به الشي لما في معنى اضافته الى
الفاعل او المفعول ولا يخفى ما فيه من التكلف والاضطراب والاولى
ان يقال ان وراء في الاصل بمعنى الخفاء ويطلق الوراء على القدام
لانه يحصل عنه خفاء ما في خلفه وقد يطلق على الخلف لانه
مختف بالشي الذي يكون قدامه **قوله** ما يتوارى به اي ما يتوارى
بالشي وهو اي ما يتوارى بالشي اي يصير مختفيا بسببه هو خلفه وما
يواريه اي ما يخفي الشي بحجابه يكون قدامه فيكون وراء زيد اذا
كان زيد فاعلا يكون خلفه واذا كان زيد مفعولا يكون المعنى ما يخفي

زيدا

زيدا **قوله** فانهم لما كفروا بما يوافق التورية الى اخره لك ان تقول موافقة
القران للتورية اما باعتبار الصفات الالهية وافعال الله وحكمه او
باعتبار الاحكام وعلى التقديرين لا يلزم من الكفر بالقران الكفر بالتورية
اذ الكفر باعتبار انه نازل من عند الله وانكار انه لا اذ ولا يستلزم
انكار التورية ايضا لذلك والجواب ان القران يوافق التورية
باعتبار انه نازل من عند الله فانه ذكر في التورية ان النبي الذي
انزل عليه القران حق فانكاره انكار للتورية **قوله** قل فلم تقتلون
انبياء الله من قبل ان كنتم مومنين ههنا اشكال وهو انه لا يخلو اما
ان يكون الخطاب حقيقة مع الموجودين في زمان النبي صلى الله عليه وسلم
او المراد اباوهم الذين قتلوا الانبيا من قبل فان كان الاول فيا باه
قوله تعالى من قبل وايضا هم ما قتلوا انبيا وان كان الثاني فلا يرتبط
بقوله واذا قيل لهم امنوا بما انزل الله قالوا نومن بما انزل علينا الى اخره
لان الظاهر ان هولاء القائلين الموجودين في زمان النبي صلى الله
عليه وسلم ويمكن ان نختار الثاني ويقال المراد قالوا نومن نحن واباونا
تغليبا فزعموا انهم واباوهم مومنون بالتورية فرد الله عليهم بقوله
فلم تقتلون انبياء الله من قبل اي لم تقتل اباوكم الانبيا من قبل
فالفعل في الحقيقة مسند الى اباهم لكنه اسند اليهم في الظاهر
اشعارا بانهم يرضون بالقتل وان فعله كفعلهم وايمانهم كايمانهم
قيل يمكن ان يكون المعنى فلم ترضون بقتل الانبيا ولم يرتضه العلامة
التفتازاني لان قوله من قبل يابى عنه اقول يمكن الجواب بان معناه
قل فلم تقتلون الانبيا الكائنين من قبل **قوله** واشربوا في قلوبهم
العجل بكفرهم فيه مبالغات احدها اسناد الاشراب اليهم فكان حب
العجل سار في جميع اعضائهم الثانية حذف المضاف لان التقدير حب

العجل او عبادته فكان العجل نفسه اشرب في قلوبهم الثالثة انه اسند
الاشراب اليهم فهو متضمن لاسناد الاشراب الى قلوبهم ثم اكد ذلك بقوله
في قلوبهم وعلى ما جوزه بعضهم من ان في قد تكون زائدة كما في قوله
تعالى اركبوا فيها يمكن ان يقال ان في ههنا زائدة ويكون قلوبهم
بدلا من الواو **قوله** لانهم كانوا مجسمة او حلولية لا يخفى ان المجسمة
هم الذين يقولون بان الله جسم والحلولية هم الذين يقولون بان الله
حال في الجسم كما ذكر في الكتب الكلامية ولا يلزم من عبادة العجل
ذلك اذ يجوز ان تكون عبادتهم له بسبب محض شركهم فلعل هذا اسمعوه
من الخارج **قوله** من دون الناس اي من غير مشاركة الناس تاكيد
للخلوص قيل يمكن ان تكون من للتعليل اي الخلوص لهم بعد مشاركة
الناس اياهم فان من قد يجي للتعليل نحو مما خطاياهم اغرقوا فادخلوا
نارا فتامل **قوله** فتمنوا الموت ان كنتم صادقين لقائل ان يقول
لا يلزم من اختصاص الجنة بهم وعدم دخول غيرهم فيها ان يتمنوا الموت
لان بين المفارقة عن الدنيا والدخول في الجنة مدة متطاولة
ويمكن ان يكون فيها شدائد ومتاعب لا يعلم قدرها الا الله
ومنه زمان الكون في البرزخ فهذا مانع من تمني الموت والجواب
زعم اليهود على ما هو ظاهر كلامهم انهم اذا ماتوا دخلوا الجنة ليس بين
مفارقتهم عن الدنيا والدخول في الجنة الا اياما معدودة لان من
مات فقبره اما روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران ولما
كان زعمهم ان لا يدخلوا النار الا سبعة اياما لزم عليهم ان لا يتمنوا الموت
اذ هم على زعمهم يكونون في الراحة في عالم البرزخ اذ من لم يكن في الراحة
يكون في العذاب لكن زعمهم انهم لا يعذبون الا اياما معدودة فيكون
معنى الاية قل ان كانت لكم الدار الاخرة عند الله خالصة على ما زعمتم

من ان

من ان لا مهلة طويلة بين الموت والدخول في الجنة فتمنوا الموت **قوله**
جائين على فاقة اي على حاجة وشوق الى الموت كذا قاله العلامة
التفتازاني والظاهر انه حال عن المفعول المحذوف اي جائين جيب
على كوني على حاجة وشوق الى الموت **قوله** لا افلح من ندم اي على التمني
اي افلح من ندم عند الموت على تمنيه سابقا فان المؤمن اذا حضره الموت
بشر برضوان الله وكرامته فليس شي احب اليه مما امامه فاحب لقاء
الله واحب الله لقاءه كما هو نص الحديث على قائله الصلاة والسلام
قوله لانهم لو تمنوا الموت لنقل واشتهر فان قيل يجوز ان يتمنوا في غير
الملا قلنا لو تمنوا لتمنوا في الملا لاجحد ما في القران كما هو عادتهم الذميمة
قوله وان كان بالقلب لقالوا تمنينا يعني اي سلمنا ان التمني بالقلب
لزم ان قالوا باللسان تمنينا **قوله** على انه ان اريد بالذين اشركوا
اليهود كذا في الكشاف وقال العلامة التفتازاني كلام مبتدا بيان
لشدة حرص اليهود لانهم المراد بالمشركين والا لم يكن لهذا الكلام ربط
بما قبله اقول لا حاجة الى التخصيص باليهود بل يمكن ان يكون المراد
غيرهم كما قال في الكشاف انه قيل اراد بالذين اشركوا المجوس لانهم
كانوا يقولون لملوكهم عش الف نيروز والف مهرجان وعن ابن عباس
هو قول الاعاجم اي هزار سال وربطه بما تقدم من قوله ولتجدنهم
احرص الناس على حياة المبالغة في حرصهم فانه لما قيل هم اشد الناس
حرصا والحال ان من الناس المشركين من يود احدهم لو يعمر الف سنة
لحرصهم على الحياة مما لا يمكن وصفه **قوله** وهو على الاولين الى اخره قد
مر توجيهات ثلاث لقوله تعالى ومن الذين اشركوا فقال ان قوله
تعالى يود على الاولين جملة مستقلة على طريقة الاستيناف اذ الكلام
على هذين التوجيهين تم عند قوله تعالى ومن الذين اشركوا واما

على التوجيه الثالث وهو ان يكون يود احدهم صفة مبتدا محذوف
ويكون قوله تعالى ومن الذين اشركوا خبره فيكون هذا المجموع جملة
معطوفة على السابقة **قوله** لو بمعنى ليت تابع في ذلك صاحب الكشاف
وتوضيح المعنى انه في تقدير يود احدهم قائلا لو اعمر بمعنى ليتني اعمر الا انه
نظر الى لفظ احدهم وهو غائب وذكرت الحكاية بلفظ الغيبة كذا قاله
العلامة التفتازاني والتقدير الذي ذكره لا يتم اذ لا وجه لمجرد قوله
يود احدهم قائلا لو اعمر لا بد من شيء اخر وهو ان يقال يود احدهم العمر
الطويل قائلا لو اعمر والظاهر ان هذا تكلف والحق ان لو ههنا حرف
مصدري قال ابن هشام والذي اثبت لو المصدرية الفرا وابو علي وابو
البقاء وابن مالك واكثر وقوع هذه بعد ود او يود **قوله** ان كانا
كما يقولان فليسا بعدوين فكان منشا توهمهم الباطل قياس الملائكة
المقربين الى الله على خواص السلاطين المقربين اليهم وذلك فاسد لان
الملائكة كلهم مطيعون لامر خالقهم ويتنزهون عن الحسد وعن الاخلاق
الذميمة فلا وجه لعداوة بعضهم مع بعض **قوله** فانه محل الفهم
والحفظ كون القلب محل الفهم ظاهر واما كونه محل الحفظ ففيه خفا
لان المنظور في كتب العلوم العقلية ان حافظ الصور الجزئية الخيال
وحافظ المعاني الجزئية القوة الحاصلة في موخر الدماغ المسماة بالحافظة
وحافظ المعاني الكلية وخواصها هو العقل المفيض على النفوس بامر
ربه **قوله** فليمت غيظا الى اخره فان قلت اذا كان الجواب احد ما ذكر
فما وجه ربط فانه نزله به قلنا اما وجه ربط الاول فبان يقال
المعنى فليمت غيظا لانه نزل الاية وتوضيحه ان سبب غيظهم وعداوتهم
نزوله على قلب النبي صلى الله عليه وسلم وهذا امر محقق فليموتوا غيظا
واما وجه ربط الثاني فبان يقال نزوله على قلبه باذن ربه فمن اكره

نزوله كان عدوا لله ومن كان عدوا لله كان الله عدوه واعلم ان ظاهر
قوله وقيل محذوف انه غير محذوف على الوجه الاول وليس كذلك
لانه على الوجه الاول ايضا محذوف لقوله فحذف الجواب واقيم
علته مقامه فالمراد بكون الجزاء محذوفا تقديره مع عدم ذكر شيء مقامه
وحينئذ يكون قوله تعالى انه نزله على قلبك الاية جملة مستانفة
كانه قيل ما سبب عداوة جبريل فقيل انه نزله الاية فتامل **قوله**
اراد بعداوة الله تعالى مخالفته عنادا او معاداة المقربين من عباده
ان قيل هذا يدل على ان عداوة الله تعالى ليس على معناه الحقيقي بل انما
هي تجوز والمصنف فسر العداوة المحبة بميل النفس الى الشيء لكمال ادرك
فيه بحيث تحمله على ما يقربه اليه والعبد اذا علم ان الكمال الحقيقي
ليس الا لله تعالى وان كل كمال فهو من الله تعالى لم يكن حبه الا لله وذلك
يقتضي ارادة طاعته والرغبة فيما يقربه اليه فلذلك فسر المحبة
بارادة الطاعة ولا يخفى ان العداوة ضد المحبة فهي نفرة النفس عن
الشيء لنقيصة ادركت فيه بحيث تحمله على ما يبعده عنه وعلى هذا فلا يجب
ان تحمل عدو الله على المعنى المجازي قلنا اعتقاد النقص في الله ليس مما
يذهب اليه من له ادنى عقل فاليهود لم يدعوا ذلك وسيصرح **قوله**
وصدر الكلام بذكره تفخيما لشانهم اي صدر الكلام بذكر الله مع ان اليهود
لم يزعموا انهم اعدا الله بل زعموا انهم عدو جبريل والنبي عليهما السلام فصدر
الكلام بذكره تعالى تنبيها على ان عداوة جبريل عداوة الله وكذا عداوة
النبي صلى الله عليه وسلم عداوة الله وعداوة سائر الانبياء ثم ان قوله
تعالى فان الله عدو للكافرين زيادة تفخيم لشان الانبياء والملائكة
فانه يفيد ان من عادى الرسل والملائكة فان الله عدو لهم **قوله** والتنبيه
على ان معاداة الواحد هذا غير مذكور في الكشاف وهو انما يتم اذا كان

الواو بمعنى او والا فلا يتبذ لما ذكر على شرفهما فتأمل **قوله** وقرئ بسكون
الواو على ان التقدير الى اخره لم تجعل الواو العاطفة كما سكن الهاء
في وهو اذ لم يوجد مثله لك في الواو العاطفة بل تجعل او العاطفة
للجملة الفعلية التي هي نبذه على الفاسقين لانه بمعنى الذين فسقوا
نظرا الى المعنى وان لم يصح جعله صلة اللام الفعل واعلم ان فيما ذكره
موافقا لصاحب الكشاف نظرا اذ يلزم منه ان يكون الذين كلما عاهدوا
عهدا نبذه فريق منهم مطلقا بل اكثرهم كافرون وبعضهم مؤمنون
والجواب ان الفاسقين والكافرين والمعاهدين والنابذين
في الاية بعض اليهود وضمير اكثرهم راجع الى مطلق اليهود فيندفع
السؤال وقال العلامة التفتازاني او في مثل هذه المواضع تفيد
تساوي الامرين في الوقوع مع ان الثاني ابعد والبق بعدم الوقوع
فيحمل على انها بمعنى بل وقد اثبتها الثقات وشهد بها الاستعمال
ودلت عليه ههنا القرينة اعني قوله بل اكثرهم لا يؤمنون ترقيا اليه
الاعظاما لا اغلاظا اقول فيه نظر لان تساوي الامرين في الوقوع
مع كون احدهما ابعد عن الوقوع لا وجه له ظاهرا اذ بينهما تنافي
والاولى ابدال لفظ الاستواء بالاشتراك **قوله** افسقوا افكلما عاهدوا
عهدا الى اخره قد مر النظر الوارد فيه والجواب عنه والاولى ان يقال
ان الهمزة مؤخرة عن حرف العطف تقديرا فتكون الجملة معطوفة على
الجملة السابقة كما هو مذهب الجمهور **قوله** فان من لم ينبذ جهارا الى
اخره يعني يتوهم من قوله تعالى نبذه فريق منهم ان الاولين منهم نابذون
فلزم ان لا يكون اكثرهم نابذين فلزم ان يكونوا مؤمنين فرد هذا
التوهم بقوله تعالى بل اكثرهم لا يعلمون يؤمنون اذ لا يلزم من عدم
النبذ جهارا وتمردا وهو المراد من النبذ ههنا الايمان اذ يجوز ان يكونوا

نابذين

نابذين خفاء **قوله** واعلم انه تعالى قد دل بالايتين على ان جل
اليهود اربع فرق الى اخره العبارة الواضحة ان يقال ان المفهوم من
الاية الثانية بيان حال العاملين باحكام التورية كما هو المفهوم
من قوله تعالى كانهم لا يعلمون وهم فرقتان فرقة تمسكوا باحكام
التورية ظاهرا كما ذكره وفرقة لم يتمسكوا بها ظاهرا وعلى هذا يكون
مفهوم الاية الاولى بيان حال الجاهلين بها وهم قسمان احدهما
المتمردون المنهمكون في المعاصي المعرضون بالطبع عن تعلم احكام
التورية والعمل بها الثاني الجاهلون الذين فيهم تجرد واعراض بالطبع
لكن لم يتفق لهم تعلمها واليهم الاشارة بقوله تعالى بل اكثرهم لا يؤمنون
وفي هذا القول اشارة ايضا الى الفرقة الخامسة الذين هم المؤمنون
فهو لا بجل اليهود لا اجلهم وهو اولى من التخصيص بجلهم **فان قلت**
المفهوم من قوله على ان جل اليهود اربع فرق ان منهم فرقة خامسة فمن
هي **قلنا** قد ذكر ان الفرقة الرابعة هم الذين تمسكوا بها ظاهرا ونبذوها
حقيقة الى اخره ومنه يعلم ان ههنا فرقة اخرى هم العاملون بها
لكن لا يتمسكون بها ظاهرا فتأمل ففيه اشكال **قوله** وعبر عن السحر
بالكفر ليدل على انه كفر فيه نظر اذ السحر مطلقا ليس بكفر وانما يكون كفرا
اذا الحقه شيء موجب للكفر قال الفقهاء حرم فعل السحر اجماعا ويكفر
مستحله ولو قال اعمله استوصف فان وصفه بما هو كفر كان يعتقد
التقرب الى الكواكب السبعة او قال افعل السحر بعقد في لا بعقده
الله تعالى فهو كافر وان وصفه بما ليس بكفر فليس بكافر ففي الاطلاق
المذكور نظر وكذا في قوله باستعماله لان استعمال السحر لا يكفر مطلقا
قال العلامة التفتازاني علم السحر مزاولة النفوس الخبيثة لاقوال
وافعال يترتب عليها امور خارقة للعادات ولا يروى خلاف في كون

العمل به كفرا وعده نوع من الكبائر مغايرا للاشراك لا ينافي ذلك لان
الكفر اعم والاشراك نوع منه اقول فيه نظر ذكرناه ثم ان تعبير علم
السحر بالمزاولة المذكورة ليس كما ينبغي اذ المزاولة عمل وهو ليس بالعمل
بل اثره **قوله** والمراد بالسحر ما يستعان في تحصيله الى اخره فيه نظر
اذ لا بد في تعريفه من اعتبار الخارق للعادة الا ان يقال هو المراد بما
لا يستقل به الانسان قال الامام الغزالي انما يذم ويستحق العبد لاجل
امور ثلاثة الاول ان يكون مؤديا الى ضرر اما بصاحبه واما بغيره كما يذم
علم السحر والطلسمات وهو حق اذ شهد به القران وهو نوع يستفاد من العلم
بخواص الجواهر وبامور حسابية في مطالع النجوم فيتخذ شخص من تلك
الجواهر على صورة الشخص المسحور ويترصد له وقت مخصوص في المطالع ويقرن
به كلمات يتلفظ بها من الكفر والفحش والمخالفة للشرع ويتوصل
بسببها بالاستعانة الى الشياطين ويحصل من مجموع ذلك بحكم اجراء
الله تعالى العادة احوال غريبة في الشخص المسحور **قوله** او بريك صاحب
خفة اليد غير مذموم فيه نظر لان الفقهاء قالوا تعليم الشعبذة وتعلمها
حرامان والشعبذة خفة اليد قال العلامة التفتازاني الشعوذة
خفة في اليد وكذا الشعبذة وقيل للبريد الشعوذي لخفته ويعلم مما
ذكرنا ان عد خفة اليد التي هي الشعبذة حرام **قوله** وحله لا يخفى
على ذوي البصائر وتوضيحه ان يقال ان الملكين النازلين من السماء اي
من اسماء عالم القدس الروح والقلب والمراة التي هي الزهرة النفس
فانها حملت الروح والقلب على المعاصي وهما يزينان النفس ويطهرانها
حتى تصفو فيحصل لها عروج وارتقاء ولحقت بسبب كمالها الى عالم
القدس ايضا وليس فيما ذكرا ايضا مناف لهذا التاويل فانه لا يلزم من حمل
النفس على القلب والروح على المعاصي اشتغالهما بهما **قوله** ومن جعل ما

نافية ابدلهما من الشياطين بدل البعض لانه اذا لم ينزل على الملكين شيء من
السحر على ما هو مقتضى ما النافية فلا يشتغلان بالسحر ولا يعلمانه
فوجب ان يكون هاروت وماروت غير الملكين لانهما اي هاروت وماروت
يعلمان الناس السحر فلا وجه الا ان يكونا بدلين من الشياطين ابتلاء
للناس **قوله** وعلى الثاني اي على تقدير ما قاله اليهود من انهما مثلا
بشرين فتامل او يقال المراد من الثاني كون ما نافية وان يكون
هاروت وماروت بدلين من الشياطين بدل البعض كما ذكر **قوله** فمن تعلم
منا وعمل به كفر فيه نظر قد مر ودفعه بان يقال ان المراد انه اذا اعتقد
ما يوجب الكفر كاستحلاله ويقال لعل هذا كفر في شرع تقدم **قوله** وفيه
دليل على ان تعلم السحر وما لا يجوز اتباعه غير محظور فيه نظر اذ هو خلاف
ما عليه الفقهاء فانهم لم يجوزوا تعليم السحر وتعلمه فتامل **قوله** الضمير
لما دل عليه من احد فان النكرة في سياق النفي المفيد للعموم فالتقدير
يعلم الناس **قوله** على الاضافة الى اخره قال ابن جني هذا من ابعد
الشواذ وذلك انه فصل بين المضاف والمضاف اليه بالظرف الذي
هو به ثم جعل المضاف اليه مع الجار والمجرور جميعا ولم يصلح ان تكون
من مقحمة لتاكيد معنى الاضافة كاللام في لا اباله لان هذه اضافة لفظية
الى المفعول ليست بمعنى من **قوله** لانهم يقصدون به العمل الى اخره انما
ذكر هذا لانه صرح سابقا ان مجرد تعلم السحر غير ضار انما الضار العمل
به **قوله** والاظهر ان اللام للابتداء الى اخره اي ليست للتاكيد كاللام
التي في لقد علموا وانما كان اظهر لان التاسيس خير من التاكيد **قوله** يحتمل
المعنيين اي البيع والشرا كما مر في تفسير قوله تعالى بئس ما اشتروا به
انفسهم **قوله** يتفكرون فيه او يعملون فتحه على التعيين فان قيل التقييد
بقوله لو كانوا يعلمون على هذه التفاسير يدل على قبح صنيعهم على تقدير

علمهم وليس كذلك بل شروا انفسهم بقبيح لما ذكر سوا علموا او لم يعلموا قلت
معناه لو كانوا يعلمون لارتدعوا عن فعلهم القبيح ومحصول كلام المصنف
ان العلم المثبت لهم اولا العلم الحاصل بالغريزة اي الخلقة والبديهة
التي لا عدول عنها والعلم المنفي عنهم انهم لم يتفكروا فلم يتقرر قبحه كما هو
حقه عندهم وعملوا على خلاف ما اقتضاه العقل الغريزي فانهم علموا اجمالا
قبحه لكن لم يتحقق عندهم حقيقة ما ترتب عليه من العذاب **قوله** لاثيبوا
مثوبة من عند الله الى اخره وانما قدر على هذا التقدير لان جواب لو يجب
ان يكون فعلية ماضوية **قوله** ليدل على ثبات المثوبة والجزم بخيريتها
فيه نظر اما اولا فلانه لا يدل على ثبات المثوبة بل على ثبات الخيرية
للمثوبة واما ثانيا فلانا لا نسلم انه يدل على الجزم بخيريتها وقد تكلف
العلامة التفتازاني في توجيه الاول فقال اصله لاثابهم الله مثوبة
فعدل الى مثوبة لهم للدلالة على ثبات المثوبة واستقرارها على تقدير
الايمان والتقوى ثم الى مثوبة من عند الله خير تحقيرا لهم على حرمانهم
الخير وترغيبا لمن سواهم في الايمان والتقوى اقول لا يخفى ما فيه من
التكلف وعدم ظهور دلالة اللفظ عليه ويمكن ان يقال الاصل لاثيبوا
مثوبة من عند الله خيرا لهم فحذف الفعل والجار والمجرور وعدل الى
الجملة الاسمية اشعارا بان المثوبة خير لهم ولغيرهم وللدلالة
على ثبات الخيرية للمثوبة واذا ثبت الخيرية للمثوبة اثباتا دائما كانت
المثوبة ايضا دائمة والجواب عن الثاني ان خيرا اذا كان صفة يدل
ظاهرا على ان المثوبة قد تكون خيرا وقد لا تكون خيرا واما اذا رفع كان
الحكم بان المثوبة مطلقا خير بقي ههنا سؤال وهو ان مفهوم الشرط
ان خيرية المثوبة على تقدير ايمانهم واتقائهم والحال ان خيريتها
ثابتة سواء كان امنوا واتقوا او لم يؤمنوا ولم يتقوا والجواب ان التقدير

لعله وعدل

مثوبة

مثوبة من عند الله خير كائن لهم فحذف المشتق والجار والمجرور **قوله** وتنكير
المثوبة يعني انما لم يقل لمثوبة الله بالتعريف بل اورده منكرة لما ذكر **قوله**
والود محبة الشيء مع تمنيه الى اخره لو كان كذلك لكان المناسب ان يقال
ما يحب الذين كفروا ابدل قوله تعالى ما يود لان نفي الود على ما ذكر لا يستلزم
نفي المحبة لكن المناسب ههنا نفي المحبة واعلم ان المفهوم من الصحاح ان الود
يجي بمعنى التمني وقد يجي بمعنى المحبة فانه قال تقول وددت لو تفعل كذا
اي تمنيت ووددت الرجل احبه واما كونه بمعنى المحبة مع التمني الى اخره
ما قال فلا يفهم من الصحاح **قوله** مزيدة للاستغراق اي لتاكيد الاستغراق
والعموم ودفع توهم عدم الشمول قال العلامة التفتازاني يعني من التي
في خير مزيدة للاستغراق لان خير نكرة في سياق النفي فاعلا لان ينزل
وهو مفعول يود الداخل عليه ما النافية فتفيد من الاستغراقية
زيادة في العموم وتاكيدا وليست صلة محضة اقول فيه نظر اما اولا فلان
من لا تفيد زيادة في العموم بل تؤكد العموم وترفع توهم عدمه واما ثانيا
فلانه جعله محضة اي حرف زائد للتاكيد كما هو شان الحروف الزائدة والجواب
ان يقال المراد من زيادة العموم قوته ومن قوله وليست صلة محضة
انها ليست زائدة بلا فائدة **قوله** لا يجب عليه شيء وليس لاحد عليه حق
فيه بحث فان وجوب الشيء اما ان يكون عبارة عن الذم بتركه او يكون
تركه مستلزما للاخلال بالحكمة كذا نقل عنهم اي عن القائلين بالوجوب
وهم المعتزلة وبعض الحكما وحينئذ نقول الباري تعالى في علمه الازل
وجوب كل حادث في وقته المعين على هيئاته واحواله المخصوصة فيجب
صدور الحوادث عنه تعالى على ما اقتضاه علمه الشامل اذ لو لم يصدر لزم
الجهل وهو موجب للذم ومخل بالحكمة واما انه ليس لاحد عليه حق فلا
ينفي الوجوب بالمعنى المذكور وقد بسطنا هذا البحث في حاشيتنا على شرح

المواقف **قوله** فيه اشعار بان النبوة من الفضل فيه رد للفلاسفة حيث
يقولون النبوة تكون بالكسب لا بالفضل فان قلت ان اراد ان النبوة
لا تكون الا بفضل الله تعالى فهذا الحصر لا يفهم من الاية وان اراد ان
النبوة قد تحصل بالفضل فهو مسلم لكن ليس هذا ابطال مقصود والجواب
ان يقال ان مقتضى قواعد الفلاسفة ان كل ما صدر من الله تعالى فهو
بطريق الايجاب لا بالفضل والهبة فاذا ثبت ان بعض النبوة بطريق
الفضل ثبت ان الكل كذلك اذ لا قائل بالفصل **قوله** وما عرف فيه
من حكمة فيه نظر اذ على هذا يكون خلافه مخالفا للحكمة فيكون مذموما
بالوجهين المذكورين فيكون ذلك الفعل واجبا عليه تعالى بالمعنى
المعتبر عند المعتزلة كما مر والاولى حذف هذا والاقتصار على ما سبق
قوله والنسخ في اللغة ازالة الصورة عن الشيء واثباتها في غيره ان
اراد ان معناه في اللغة مجموع هذين الامرين فهو ممنوع وان اراد
ان كل واحد منهما معنى مستقل فيكون قوله ولذلك قد يستعمل في كل منهما
قليل الجدوى قال في الصحاح يقال نسخت الشمس الظل ازالته ونسخت
الرياح اثار الديار اي غيرتها ونسخت الكتاب وانتسخته كله بمعنى
وقال العلامة النيسابوري النسخ لغة الازالة والنقل ايضا وهو
ان يغير الشيء بحاله وصفته مع بقائه في نفسه وما ذكرنا كله يدل
على ان معنى النسخ اما مجرد الازالة والنقل واما ما ذكر من انه ازالة الصور
عن الشيء واثباتها في غيره فمخالف لما نقلنا **قوله** منتصبة به في اعراب
كلمات الشرط اختلاف بين النحاة وهذا الذي ذكره مذهب سيبويه
قال الرضي يمكن ان يقال على مذهب سيبويه ان كلمات الشرط والاستفهام
متضمنة لحرفي الشرط والاستفهام فحذفا لكثرة الاستعمال على ما ذكر
في حد الاسم ان كلمات الشرط اما فاعلة لفعل مقدر او مفعولة له او للظاهر

لكنه

لكنه خالف ذلك في موضع اخر فقال وان قلنا ان حرف الشرط مقدر قبل
كلمات الشرط كما هو مذهب سيبويه فكلمات الشرط اذن معمولة لفعل
مقدر تفسيره ما بعده ابدا سواء كانت مرفوعة او منصوبة اذ حرف
الشرط لا يدخل الا على فعل ظاهر او مقدر وذلك عند البصريين وههنا
موضع نظر اخر فتامل **قوله** او مثلها في الثواب يعني وان لم يكن مثلها
في النفع بل يكون خيرا منها فيه فان النسخ يناسب ان يكون النفع فيه
اي الفائدة العاجلة الدنيوية في الناسخ اكثر حين تحقق النسخ والاصل
اختصاص ان الى اخره جواب سؤال وهو ان لقائل ان يقول لا يلزم من
الاية جواز النسخ اذ كلمات الشرط قد تدخل على المستحيل كما في قوله تعالى
لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا فاجاب بان دخولها على المستحيل
قليل والاصل دخولها على الامور الممكنة **قوله** تعالى الم تعلم ان الله
على كل شيء قدير هذا اثبات لعلم النبي صلى الله عليه وسلم بان الله على كل
شيء قدير والغرض ان انكارهم لما ذكر بسبب جهلهم بقدرته على كل شيء **قوله**
والنسخ قد يعرف بغيره اي بغير بدل هذا رد لقول من لم يجوز عدم النسخ
بلا بدل فانه تحصل من الاية انه لم يعرف الا ببدل مثل المنسوخ او خير
منه **قوله** والمعتزلة على حدوث القران عطف على قوله من منع النسخ
الى اخره اي واحتج المعتزلة بهذه الاية على حدوث القران **قوله** وان
التغير والتفاوت من لوازمه يتوهم من هذه العبارة انهما من لوازم الحدوث
وليس كذلك بل الحق ان يقال لان التغير من ملزومات الحدوث لان
هذا استدلال بالتغير على الحدوث والاستدلال يكون من الملزوم
على اللازم لا العكس اذ يلزم من وجود الملزوم وجود اللازم وعلى ما قلنا
يكون مطابقا لما هو المشهور من الاستدلال بتغير العالم على حدوثه
ويمكن ان يقال المراد ان التغير والتفاوت من لوازم القران وهما

مستلزما ان للحدوث فيكون ههنا مقدمة مطوية او يقال ان المراد
من اللازم ههنا ما لا يتحقق بدون ذلك الشيء كما يقال فلان لزم بيته
اي لا يخرج منه وقد مر هذا المعنى منقولا عن الشريف المحقق في اوايل
الكتاب وتوضيح الجواب فيما نحن فيه ان يقال لا تغير في المعنى القايم
بالذات بل التغير انما هو في استمرار تعلقه بافعال المكلفين ولا نسلم
ان التفاوت مستلزم للحدوث لم لا يجوز ان تكون امور قديمة متفاوتة
فان صفاته تعالى الذاتية قديمة كما هو مذهب اهل التحقيق مع انها
متفاوتة في المتعلقات والاحكام ولا يقال المعتزلة لم يقولوا بالصفات
القديمة لانا نقول عدم قولهم بذلك لا يضرنا ومع ذلك فان بعضهم
يقولون في المعنى بالصفات القديمة وان نفوا ذلك بحسب الظاهر
كما هو مذكور في كتب الكلام **قوله** وهو كالدليل على قوله ان الله على كل
شيء قدير فيه نظر اذ كل منهما مستلزم للاخر فان القدرة على كل شيء تستلزم
مالكية السموات والارض وبالعكس فمن اتصف بكونه قادرا على كل شيء
يجب ان يكون له ملك السموات والارض ومن اتصف بان يكون له
ملك السموات والارض يجب ان يكون قادرا على كل شيء فجعل احدهما دليلا
على الاخر ليس اولى من العكس والجواب انهما وان كانا متلازمين في نفس
الامر لكن استلزام احدهما للاخر اظهر عند العقل من استلزام الاخر له
فان استلزام كون لله ملك السموات والارض لكونه تعالى قادرا على كل
شيء اظهر من العكس فان الايجاد بالفعل ظاهر الاستلزام للقدرة لان
من لم يقدر لا يمكن ان يوجد بالاختيار لكن القدرة لا تستلزم الايجاد
بالفعل **قوله** وعلى جواز النسخ لان من له ملك السموات والارض له ان
يحكم في ملكه بما يشاء واراد من نسخ حكم باخر او غيره **قوله** وانما هو الذي
يملك اموركم ويجريها على ما يصلحكم الاول ناظر الى كونه تعالى له ملك

السموات والارض والثاني الى قوله ولي ونصير **قوله** والنصير قد
يكون اجنبيا عن المنصور يفهم منه ان الولي ههنا بمعنى القريب وهذا
لا يناسب الاية وليس بصحيح ايضا بل المراد ههنا الحاكم فيجب ان يفرق
بينهما بان الولي الذي هو الحاكم قد يكون عاجزا عن النصرة والنصير
قد لا يكون حاكما لا يقال يفهم من الاية ان لا حاكم غير الله فلا يتجه
الفرق المذكور بل الحاكم لا يكون عاجزا عن النصرة لانا نقول المراد من الولي
في الاية الحاكم حقيقة وفي قولنا الولي قد يكون عاجزا ما هو اعم واعلم
ان ثبوت العموم من وجه بينهما لا يحتاج الى ان يقال الولي قد يضعف
عن النصرة بل لو كان قادرا عليها ولم ينصر لم يكن نصيرا او يكون وليا **قوله**
ام معادلة لهمزة الاستفهام للتوبيخ يعني ان شانهم ان لا يقترحوا
بالسؤال وبتفويض الامر الى الله المالك للامور كلها الذي ليس ولي ولا
نصير لهم الا هو فلما اقترحوا بالسؤال صاروا عاملين بخلاف مقتضى علمهم
كما فعل قوم موسى وعلى ما ذكر يكون المخاطب في قوله تعالى الم تعلم ليس
بعينه المخاطب في ام تريدون اذ المخاطب في الاول هو النبي عليه الصلاة
والسلام وامته وفي الثاني امته فقط هذا مضمون كلامه والوجه
ان يقال اذا كانت ام متصلة يكون الم تعلم خطابا للامة واذا كانت
منقطعة يحتمل الم تعلم ان يكون خطابا بالنبي وامته بتقريرهم بل الاولى
ان يكون المخاطب غير النبي صلى الله عليه وسلم في الايتين في كلا التقديرين
ويكون الخطاب في الم تعلم خطابا عاما للمومنين **قوله** قيل نزلت في
اهل الكتاب لا يخفى ان الخطاب في قوله تعالى الم تعلم للنبي صلى الله عليه
وسلم او له ولامته معا وعلى تقدير ان تكون هذه الاية نزلت في اليهود
او المشركين يكون الخطاب فيهما مع احد هذين الفريقين فلا يبقى بين
الايتين ملايمة فالوجه ان تكون هذه الاية نازلة في المومنين

للنهي عن اقتراحهم كما ذكره اولا والخطاب في قوله الم تعلم لهم ايضا في الحقيقة
وان كان في الظاهر خطابا للنبي صلى الله عليه وسلم **قوله** هذا
توجيه كلامه في هذا المقام وههنا بحث وهو انه قال اولا ان سبب
نزول قوله تعالى ما ننسخ الاية قول المشركين او اليهود الا ترون الى
محمد يامر اصحابه بشيء ثم ينهاهم عنه وعلى هذا فلا يظهر وجه ان يكون
الخطاب في الم تعلم ان الله الاية للنبي اولا ولامته فيكون الخطاب
للطاعنين في النسخ الا ان يقال المقصود من الخطاب المذكور ان يقول
الرسول وامته للطاعنين في النسخ ما علموا وتحقق عندهم ما هو دافع
للطعن المذكور من قدرته تعالى على كل شيء وعلى هذا فالامر في قوله تعالى
ام تريدون منقطعة بمعنى انه قد اضرب عن الاستفهام عن هولاء
المخاطبين او غيرهم الاول واستانف استفهاما ثانيا واما اذا كانت
متصلة فيكون معطوفا على مقدر والتقدير اتقنعون بالعلم بما ذكر
وتتركون الاقتراح في السوال او تقترحون في السوال وعلى هذا يمكن
ان يقال المخاطبون المؤمنون او غيرهم واما اذا كان ام تريدون
معطوفا على الم تعلم ويكون الم تعلم خطابا للنبي وامته كما ذكره المصنف
لا بد ان يكون المخاطبون في ام تريدون المؤمنين فتامل والله اعلم
باسرار كلامه وانما قلنا ان ام تريدون معطوف على مقدر ولم يجعله
معطوفا على الم تعلم كما فعله المصنف والبيضاوي لان المناسب ان يجعل
الم تعلم الاية دليلا على حقيقة النسخ ويكون ام تريدون كلاما آخر
لا يرتبط بالنسخ لان سبب نزوله على ما قالوا ان المسلمين سالوا رسول
الله صلى الله عليه وسلم ان يجعل لهم شجرة كانوا يعبدونها كما سالوا موسى
ان يجعل لهم الها كما لهم الهة واما قول اليهود او المشركين كما قاله المصـ
ان الاسئلة المذكورة غير مرتبطة بالنسخ **قوله** ومعنى الاية لا تقترحوا

فتضلوا

فتضلوا الى اخره هذا اشارة الى دفع سوال توهم ههنا وهو ان الاقتراح
في السوال ليس كفرا حتى يرتبط به قوله ومن يتبدل الكفر بالايمان
فدفعه بان الاقتراح في السوال قد يفضي الى الكفر على ما فصله لكن
المفهوم من كلام صاحب الكشاف ان المراد من الكفر الاقتراح في السوال ومن
الايمان الثقة وترك الاقتراح فعلى ما قاله المصنف في الاية اضمار
وعلى ما قاله صاحب الكشاف في الاية مجاز لكن المناسب ان يقال
ومن ترك الثقة بالايات وشك فيها واقترح غيرها حتى وقع في الكفر
بعد الايمان فقد ضل سواء السبيل والغرض ان الاقتراح المذكور مما
يفضي الى الكفر نعوذ بالله منه ثم ان ما في قوله تعالى كما سئل موسى
يحتمل ان تكون مصدرية ويكون معناه كسوال موسى بان يكون المصدر
مضافا الى المفعول لان قوم موسى ايضا مقترحون في السوال ويحتمل ان
تكون موصولة او موصوفة اي كالذي سئل موسى عنه او لشيء سئل **قوله**
بالغا منبعثا من عند انفسهم اي يكون مقتضى انفسهم لا مكتسبا وما
يكون مقتضى الذات اقوى او يكون المراد انه بالغ غاية كشيء هو مقتضى الذات
واذا تعلق بحسدا يكون مفسرا او يكون المعنى حسدا كائنا من عند انفسهم
واذا تعلق بود يكون لغوا فان قيل لم قيل من عند انفسهم ولم يقل من انفسهم
قلنا يمكن ان يقال انه لو قيل من انفسهم لتوهم ان معناه ودوه من اجل
انفسهم وليس بمراد **قوله** اذ الامر غير مطلق اي الامر بالعفو والصفح ليس
بمطلق حتى يكون مستمرا في جميع الازمنة بحسب الظاهر بل مقيدا بانتهاؤه
باتي مغياه هو اتيان الله بامره **قوله** تعالى وما تقدموا لانفسكم من
خير تجدوه عند الله جملة معترضة بين ما تقدم عليها وما تاخر عنها
وهو قوله ان الله بما تعملون بصير ان جعل ما تاخر عنها متعلقا بما تقدم
عليها وان جعل ما تاخر عنها بما تقدم عليها وان جعل ما تاخر عنها من متعلقات

تكون اعتراضية على مذهب من جوز الجملة الاعتراضية في اخر الكلام **قوله**
تجدوه عند الله اي ثوابه اي تجدوا ثوابه ثابتا في علم الله وحكمه او تجدوا
ثوابه عند قربكم الى الله تعالى والرجوع اليه **قوله** لم يضيع عنده عمل
نفسه معنى البصير وقد فسره صاحب الكشاف بانه تعالى عالم وفي
معنى كونه تعالى سميعا بصيرا اختلاف والتحقيق انه اذا سمع احد شيا
او ابصره ظهر للسامع والباصر ذلك الشي ظهورا لم يحصل له عند علم ذلك
الشخص به قبل سمعه وابصاره يعني ان من علم شيا ظهر له ذلك الشي
نحوا من الظهور ثم اذا ابصره ظهر ظهورا بنحو اخر فالابصار عبارة عن
ذلك الظهور فكونه تعالى بصيرا بالاشيا انها ظهرت ظهورا عنده
تعالى من جنس الظهور المذكور وان كان اقوى منه بمراتب وقس عليه
حال السمع وههنا كلام طويل لا يحتمله المقام **قوله** تعالى الا من كان
هودا او نصارى اي قال الفريقان لا يدخل الجنة الا احدهما لكن
قال كل منهما بالتعيين اي قال اليهود لا يدخل الجنة الا اليهود وقال
النصارى لا يدخل الجنة الا النصارى ولما كان كل من اليهود والنصارى
احد الفريقين صدق ان كلا من اليهود والنصارى قال لن يدخل الجنة الا
احد الفريقين **قوله** فان كل قول لا دليل عليه غير ثابت فيه نظر فان الامور
البديهية ثابتة مع عدم الدليل عليها ويمكن ان يقال المراد القول الغير
البديهي وما ادعوه كذلك **قوله** من اسلم وجهه لله اي اسلم بقلبه واخلصه
له من غير شرك خفي وجلي وقوله وهو محسن اي عمل الصالحات فيكون
من اسلم لله وهو محسن بمنزلة قوله تعالى الذين امنوا وعملوا الصالحات
واعلم انه لا يلزم من الاية عدم دخول العصاة في الجنة اذ ليس في الاية
ما يفيد ذلك **قوله** ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون دفع توهم اذ لا يلزم
من مجرد حصول الثواب عدم الخوف والحزن **قوله** قوله تعالى كذلك

كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم ان قلت فيه تكرار لان كذلك معناه
مثل ذلك القول فيكون مثل قولهم اعادة له قلت كذلك بمعنى مثل
ذلك وهو مفعول به لقال اي مثل الشي الذي قالوه قال الذين لا يعلمون
وقوله تعالى مثل قولهم مفعول مطلق اي قولا مثل قولهم في صدوره عن
الاصرار والعناد والجهل فلا يكون تكرارا وفيه مبالغة وتوبيخ عظيم
وكذا في حذف مفعول يعلمون فانه يفيد فرط الجهل **قوله** المعطلة هم
الذين نفوا الصانع تعالى عما يقولون علوا كبيرا **قوله** ومن اظلم ممن
منع مساجد الله الى اخره ذكر له وجوه من الاعراب احدها ان المساجد
المفعول الاول وان لم يذكر المفعول الثاني والثاني ان يكون ان يذكر
مفعولا له بتقدير مضاف اي كراهة ان يذكر والمفعول الثاني لمنع محذوف
اي العبادة او الدخول او يكون المفعول الاول محذوفا اي منع الناس
المساجد الثالث ان يكون ان يذكر بدلا من المساجد ويكون لمنع مفعول
واحد اي منع ذكر الله فان قلت ان يذكر جملة فيكون في حكم النكرة
واذا ابدل نكرة من معرفة يجب النعت قلت هذا في بدل الكل صرح
به الرضي وفيما نحن فيه بدل الاشتمال بل قال ابو علي وهو الحق
يجوز ترك وصف النكرة المبدلة من المعرفة اذا استفيد من البدل ما لا يستفاد
من المبدل منه كقوله تعالى بالوادي المقدس طوى اذا لم يجعل طوى
اسم الوادي وههنا بحث وهو ان المفهوم من ظاهر هذه الاية انه
لا اظلم ممن منع مساجد الله ان يذكر فيها اسمه والحال ان المشرك اظلم
من المانع المذكور وقال العلامة التفتازاني اجيب بان المانع من ذكر
الله تعالى الساعي في خراب المسجد لا يكون الا كافرا مبالغا في الكفر
لا اظلم منه في الناس والمراد من المانعين الكفرة لان الكلام فيهم وقال
العلامة النيسابوري هذا الظالم ان كان مشركا فقد جمع مع شركه

هذه الخصلة الشنعا فلا اظلم منه وان كان يدعي الاسلام ففعله
مناقض لقوله لان من اعتقد معبودا عرف وجوب عبادته والعبادة
تقتضي متعبدا وتخريب المتعبد مبني عن انكار العبادة ويستلزم انكار
المعبود قوله هذا الجواب لا يدفع السؤال من اصله لان الكافر
الذي قتل نبيا او ضربه واهانه اظلم من المانع المذكور بل الجواب
القاطع للشبهة ان المراد من مثل هذه العبارة شدة الظلم لا نفي
الاظلمية فالمراد من الاية ان المانع المذكور شديد الظلم والمعنى الحقيقي
للعبارة نفي وجود اظلم من المانع المذكور ومع انه مستعمل في لازمه
الذي هو شدة الظلم فيكون مجازا مرسلا مركبا فانه كما ان الاستعارة
تكون مركبة كذلك المجاز المرسل اذ المجاز المرسل ليس في مفرد من المفردات
بل في المجموع من حيث المجموع قال في المطول ان المجاز المركب كما يكون استعارة
فقد يكون غير استعارة فان قلت كل واحد من هذه الالفاظ اما ان
يستعمل في موضوعه الحقيقي او في معناه المجازي فان كان الاول لزم
ان يكون المراد من الاية معناها الحقيقي وان كان الثاني لزم ان يكون
ههنا مجازات مفردة قلت كل منهما غير مستعمل في شي لا في معناه الحقيقي
ولا في معناه غير الحقيقي اذ لا يراد بكل منها شي بل اريد بمجموع هذه الالفاظ
معنى من المعاني لا يقال فيلزم ان يكون كل واحد منهما مهملا لانا نقول المهمل هو
الذي لم يوضع لمعنى لا انه لم يرد به معنى ونعلم مما ذكرنا سقوط ما قاله
التفتازاني في المطول بانا نقطع بان تقدم رجلا وتوخر اخرى مستعمل
في معناه الاصلي وكذا ما قال الشريف العلامة في الحاشية وشرح
المفتاح من ان التجوز في مجموع ذلك اللفظ لا في شي من مفرداته بل تكون
هي باقية على حالها قبل هذا التجوز من كونها حقيقة او مجازا قوله
ما كان ينبغي لهم الى اخره هذه التوجيهات لدفع سؤال توهم ههنا وهو

ان معنى

ان معنى الكلام الاخبار بانهم لم يدخلوها الا خائفين وليس كذلك لوجه
بان ما كان ينبغي لهم الا الدخول مع الخوف وان كانوا غير خائفين
لظلمهم وعتوهم ويمكن ان يقال المراد به انهم لم يدخلوها الا خائفين من علو
الاسلام وغلبة المسلمين عليهم واستيصالهم ولعل هذا كان امرا مستمرا
بعد ظهور الاسلام لانهم لما تحقق عندهم معجزات النبي وقوة الاسلام يوما
فيوما حتى استقر في خواطرهم خوف غلبة المومنين عليهم ويجوز ان يقال
ان الله تعالى جعل في قلوبهم الخوف تاييدا للنبي صلى الله عليه وسلم كما قال
عليه السلام نصرت بالرعب مسيرة شهر وعلى هذا الاحتياج الى التوجيهات
التي ذكرها قوله يريد بهما ناحيتي الارض الى اخره الاولى ان يقال المشرق
والمغرب موضوعان لناحيتي الارض والمراد ان له تعالى الارض كلها قوله
ان منعهم ان تصلوا في المسجد الحرام او الاقصى الاولى الاقتصار على المسجد
الحرام لانه ذكر ان المشركين منعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يدخل
المسجد الحرام واما منع المسلمين من المسجد الاقصى فلا وجه لذكره بحسب
الظاهر قوله وتنزيه للمعبود الى اخره فيه نظر اذ لا يخلو اما ان يفسر
الوجه بالذات وعلى هذا التقدير لا يصح ان يقال وجه الله في كل مكان
واما ان يفسر بالعلم او صفة اخرى فلا يلزم تنزيه المعبود عن الحيز
والجهة الا ان يفسر الوجه بالعلم ويقال فالمعبود لا حيز له اذ ما كان
في حيز وجهة لا يكون عالما بجميع ما في الاحياز والجهات فتامل قوله
فانه يقتضي التشبيه والحاجة وسرعة الفنا في الكل نظر اما اولا فلان
التشبيه في شي من الصفات لا يستلزم المحال والجواب ان المراد المشاركة
مع الابن في الماهية والحقيقة واما ثانيا فلان كون اتخاذ الولد يستلزم
الحاجة ممنوع والجواب ان اتخاذ الولد لا بد ان يكون لغرض من الاغراض
فلزم الاحتياج واما ثالثا فلان اقتضا سرعة الفنا في حيز المنع وانما

اتفق هذا في الحيوان والنبات لعدم صلاحيتهما للبقا ولا يلزم منه ان يكون
كلما اتخذ ولدا اسرع الفنا ولا يخفى ان اقوى الامور المذكورة المشاركة
في الجنس او النوع ثم الاحتياج فان من اتخذ ولدا انما اتخذ لاشيا تتعدى
الباري عنه ككون الولد ناصرا او متقويا له وكونه محبا لا وزينة لابيه
او خليفة له بعد موته او غيرها وههنا كلام وهو ان اتخاذ الولد
يمكن ان يحمل على وجهين احدهما التوليد بان يتولد منه شي اخر والثاني
التبني وهو ان يتخذ احد ولد غيره ابنا له ويراعيه كما يراعي الاب
والاول ظاهر الاستحالة والثاني يستحيل بما ذكرنا والمفهوم من كلام
العلما ان النصارى قالوا عيسى ابن الله بان تولد منه قال في شرح
المواقف انه ورد في الانجيل وكذا الله عيسى بتشديد اللام فخففوها
وذلك يدل على ما ذكرنا وسبيل المصنف انهم استحالوا الولد بلا اب
فقالوا ان الله ابوه لكن الوجه الاحتمال الثاني فيما قالت اليهود عزير
ابن الله وبعض العرب الملائكة ابن بنات الله **قوله** وانما جاء بما
الذي لغير اولي العلم الى قوله تحقير الشانهم كذا في الكشاف واورد عليه
ان تغليب العقلا يقتضي التعبير عنه بمن دون ما فيكون في المبتدا
تغليب غير العقلا لان المبتدا كلمة ما فيهما وفي الخبر تغليب العقلا
واجيب عنه بانه لا باس به فانه غلب غير العقلا تحقير الشانهم
عن ان يجعلوا الهة او ابناء الله تعالى فكانهم في حكم غير العقلا بالنظر
الى مقام الالوهية واما تغليب العقلا في الخبر فعلى اصله فان الحقارة
كما تكون ذاتية تكون اضافية فان الكامل حقير بالنسبة الى من هو اكمل
منه بمراتب لا تحصى اقول الذي يخطر لي ان تغليب العقلا في الخبر ليدل
على ان ما شامل للعقلا ايضا لا مخصوص بغير العقلا كما هو مقتضى ظاهر
اللفظ **قوله** من ثلاثة اوجه احدها سبحانه والثاني قوله بل له ما في

السموات والارض الثالث كل له قانتون فان الولد يستلزم ان يكون الوالد
جنسا تعالى الصانع عنه وكونه تعالى له ملك ما في السموات يستلزم
ان لا يكون جسما وان يكون متعاليا عن شوائب النقص والوالدية تستلزمها
وكذا كون كل شي عابد له يستلزم ان لا يكون الله تعالى من جنس عابديه
لكون الولد من جنس الوالد ولا يخفى ان هذه الامور اقناعية بالنسبة الى اهل
الجدال قاطعة بالنظر الى ارباب الحدس والتحقيق والكمال **قوله** فبديعها
ونظيره السميع الى اخره قد رد صاحب الكشاف هذا التوجيه فبين كلاميهما
تخالف قال العلامة التفتازاني في البيت استشهاد لان داعي الشوق
لما دعا القائل صار هو سميعا لدعوته فتسبب لكونه سميعا فاوقع على
الداعي اسم السميع لكونه سببا فيه اقول هذا تكلف ثم انه قال قد تقرر
فيما بين النحويين ان الصفة اذا اضيف الى الفاعل كان فيها ضمير يعود
الى الموصوف فلا تصح الاضافة الا اذا صح الاتصاف مثل حسن الوجه حيث
يصح اتصاف الرجل بالحسن لحسن وجهه وانما يصح زيد كثير الاخوان
لاتصافه بانه متقوي بهم وعلى هذا لا يصح بديع السموات بان تكون السموات
فاعلا على ما ذكره في الكشاف لامتناع اتصافه تعالى بذلك الا اذا اريد
انه مبدع لها فان قلت اذا صح زيد كثير الاخوان باعتبار معنى يستفاد
منه وهو زيد متقوي بهم فلم لا يجوز ان يقال بديع السموات باعتبار
معنى يستفاد منه وهو انه تعالى مبدع لها فلا يلزم فساد قول من قال
البديع بمعنى المبدع قلنا هذا المعنى صحيح لكن لا يلزم منه ان يكون ان
يكون البديع بمعنى المبدع قلنا هذا المعنى صحيح لكن لا يلزم منه ان يكون
البديع بمعنى المبدع كما هو راي المدعي المذكور **قوله** والابداع اختراع
اختراع شي لا عن شي فيه نظر اذ هذا التفسير لا يلايم كون السما في الاصل
دخانا ثم سوى من سبع سموات كما نطق به القران بل المناسب المعنيان

الاخران قوله وليس المراد به حقيقة امر وامتثال الى اخره لان امر المعدوم
لا فائدة فيه اذ ما ليس بموجود ليس له سمع حتى يسمع فيمتثل قوله بل تمثيل
الى اخره هذا هو الذي ذكره المحققون وتوضيحه ان وجود كل شي منه
تعالى بعد وجود حالة يعبر عنها بتعلق الارادة وذهب بعضهم الى ان
عادة الله جارية بان يقول كن اي هذه اللفظة عند ارادة ايجاد الشي
والمخاطب هو ذلك الشي الموجود في علم الله والمامور به الدخول في الوجود
الخارجي هكذا نقله العلامة التفتازاني وفيه ما مر وما ذكره المص
هو معنى قوله فيكون من غير التعرض الى معنى الامر وهو قول كن وتحقيق
الكلام فيه ان المشبه هو تعلق ارادة الله تعالى بوجود شي والمشبه
به قول المكون المريد دخول شي في الوجود وبلا توقف فاستعير اللفظ
الموضوع للمشبه به في المشبه ووجه الشبه استلزام توجه الفاعل
الى الشي وحصول مطلوبه بلا توقف فتكون الاستعارة تحقيقية لا تمثيلية
واما ما قاله العلامة التفتازاني في ابطال هذا الوجه بانه لا بد في
المشبه من اعتبار تعلق الارادة بتكون الشي وسرعة حصوله بلا توقف
وامتناع وفي المشبه به من تعلق الامر المطاع النافذ التصرف وسرعة
انفعال المامور وحصوله فتكون الاستعارة تمثيلية فاقول فيه نظر
اذ لا ضرورة داعية الى اعتبار ما ذكره انما ذكره لتوجيه كونه استعارة
تمثيلية كما صرح به فليس كما ينبغي لان الاستعارة التمثيلية تحتاج الى
الفاظ مفصلة تدل على تفصيل الامور المعتبرة في الطرفين كما حققه
الشريف العلامة في تصانيفه وقد مر ذلك ولا يخفى ان ما في الاية
ليس كذلك فعلم ان المراد من التمثيل لا الاستعارة التمثيلية فيكون
استعارة مفردة قوله وفيه تقرير لمعنى الابداع فيه نظر اذ يلزم ان
يكون كل امر مقتضي مراد يكون لا عن شي كما هو معنى الابداع على ما ذكره وليس

كذلك

كذلك اذ خلق الانسان مثلا من شي هو النطفة بعد تطورها باطوار قوله
وهو ان يكون اتخاذ الولد مما يكون باطوار ومهلة وفعله بالطوار يستغني
ذلك فيه نظر لانه ان اراد بقوله ان اتخاذ الولد مما يكون باطوار انه
لا يمكن الا باطوار فهو غير ثابت وان اراد ان اتخاذ الحيوان الولد مما
يكون باطوار فلا يفيد الغرض والحق ان المدعي المذكور غير مبرهن عليه
بل حدسي وامثال ما ذكره المصنف تنبيهات موكدة للاعتقاد قوله
فيكون بفتح النون باضمار ان قال الرضي واما النصب في قراءة ابن عامر
واذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون فللتشبيه بجواب الامر من حيث
مجيئه بعد الامر وليس بجواب له من حيث المعنى اذ لا معنى لقولك
قلت لزيد اضرب تضرب ووجهه ان جواب الامر مما يتضمن شيئا مترتبا على
مضمون الامر في مثل الصورة المذكورة لانهم شرطوا في النصب بعد الفاء
ان يكون ما قبلها سببا لما بعدها فيجب ان يكون مصدر الفعلين مختلفين
نحو ايتني فتحدثني اذ معناه ليكن منك اتيان فتحديث فالتحديث مسبب
عن الاتيان متاخر عنه ولا يمكن في الصورة المذكورة مثل ذلك لان
مصدر كن ويكون واحد فيصير معناه ليكن منك كون فكون قوله
تقليدا اي من غير نظر وفكر ودليل لا انه يعتقد ذلك تقليدا لغيره
فان اول من يعتقد ذلك ليسوا مقلدين لغيرهم في ذلك الاعتقاد
الفاسد قوله جهلة المشركين او المتجاهلون من اهل الكتاب الاولى
ان يقال الجهلة المشركين واهل الكتاب والمتجاهلون منهم فيكون اطلاق
غير العالم على الجاهل توسعا قوله او تاتينا اية لا يخفى ان التكليم
والاتيان بانه رسول الله صلى الله عليه وسلم من الايات فكيف يجعل اتيان
الاية مقابلا للوحي والتكلم فالوجه ان يقال الوحي الاية المسموعة
والاية المقابلة له الاية المشاهدة بالبصر قوله نفي للسوال عن حال

ابو به هذا التخصيص لما قيل في الكشاف انه روي انه قال عليه السلام
ليت شعري ما فعل ابواي فنهي عن السؤال عن احوال الكفرة **قوله** لا يقدر
ان يخبر عنها بخبر بصيغة المجهول للمخاطب والمخاطب النبي اي لا يقدر ان يسمع
حالهم وليس الغرض مما ذكر انه في الواقع كذلك وانما الغرض المبالغة في شدة
عذابهم وفظاعة حالهم **قوله** ولئن اتبعت اهواءهم الاية يفهم من الاية
ان ترتب عدم الولي والنصير بسبب مجي العلم اليه عليه السلام والحال ان
اتباع اهوائهم مطلقا سبب لترتب الجزاء المذكور لا دخل فيه لمجي العلم
بل كل من اتبع اهواءهم فقد ضل لان اهواءهم زيغ وضلال والجواب ان
هذا ليس ببعيد وانما هو فرض بخلاف الواقع لان اتباع النبي صلى الله عليه
وسلم فيما يستقبل من نزول هذه الاية لو فرض لا بد ان يكون بعد مجي
العلم لان العلم قد جاء قبل ذلك كما لا يخفى والغرض من ذكر قوله بعد
الذي جاءك من العلم تاكيد للتنفير عن اتباعهم بل في الحقيقة تاكيد
لتنفير امته صلى الله عليه وسلم عن اتباعهم **قوله** تعالى الذين اتيناهم
الكتاب لما ذكر الله تعالى مساوي اعمال اليهود ووخامة عاقبتهم
على التفصيل المذكور فكان سائلا يقول ما حال المؤمنين منهم فقيل
هم الذين يتلون الكتاب حق تلاوته ويؤمنون به فلذا ترك العاطف
وتخصيص ايتاء الكتاب بهم اشعار بان الذين لا يتلونه حق تلاوته
ولا يؤمنون به كانهم ما اوتوا الكتاب او ههنا موصوف مقدر اي المؤمنون
الذين اتيناهم الكتاب **قوله** حال مقدرة اي مقدرين التلاوة
اذ لا يكونون الاتيا في حال التلاوة بل في حال تقديرها **قوله** او
خبر على ان المراد بالموصول مؤمنو اهل الكتاب يعني على التقدير الاول
لا حاجة الى ان يقال المراد بالموصول مؤمنو اهل الكتاب بل المعنى على
ذلك التقدير ان اهل الكتاب الذين يتلونه حق تلاوته مؤمنون به

فيكون هذا التخصيص مستفادا من الحال لان حق التلاوة لا يكون الا لهم
فيصح الخبر عن الذين اتيناهم مع ما بعده باولئك يؤمنون به واما اذا
كان يتلونه خبرا فلا بد ان يقال المراد من الذين اتيناهم الكتاب المؤمنون
منهم اذ لو لم يرد ذلك لم يصح الخبر عنهم بانهم يتلون الكتاب حق تلاوته واعلم
انه يفهم من قوله يريد به مؤمني اهل الكتاب ان المراد من الذين اتيناهم
الكتاب المؤمنون منهم البتة ومن قوله او خبر على ان المراد بالموصول
مؤمنو اهل الكتاب انهم المرادون على هذا التقدير دون التقدير
الاول وما هذا الا اختلاف ويمكن ان يقال انه بني الكلام في الاول على
ما هو الظاهر لان الظاهر ان يكون يتلونه خبرا اذ كونه حالا يحتاج
الى نوع تكلف وفي الثاني فصل ما هو المحتمل فوائده **قوله** على ان المراد
بالموصول الى اخره التصريح بان ما قاله اولا من انه يريد به مؤمني اهل
الكتاب انهم المرادون البتة على تقدير كون يتلون خبرا لا على تقدير
كونه حالا فان قيل اذا كان كونه خبرا اظهر كان اولى بان يقدم في الذكر
قلنا هو وان كان اظهر لكن احتمال الحالية ادق فلعله قدمه لذلك
قوله لما صدر قصتهم بالامر بذكر النعم الى اخره يعني قوله تعالى بعد ذكر
قصة ادم وهو يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واوفوا
بعهدي اوف بعهدكم الى اخره **قوله** والابتلاء في الاصل التكليف بالامر
الشاق الى قوله ظن ترادفهما فيه رد على الكشاف حيث جعل الابتلاء الاختبار
وجعل الاختبار مجازا لاستحالة حقيقة الاختبار ممن لا تخفى عليه خافية
فان المصنف صرح بان معنى الابتلاء حقيقة التكليف بالامر الشاق وهذا
في حق الله صحيح واقع ولا يحتاج الى تجوز غاية الامر ان الابتلاء الذي صدر
من الناس كان متضمنا للاختبار وقال الراغب ان الابتلاء والبلاء يتضمن
امرين تعرف بالجهل من حاله وظهور جودته ورداءته بعد فربما قصد الامران

وربما قصد احدهما فاذا نسب الى الله تعالى فهو الامر الثاني وكانهم لا يجعلونه
من ابتلاه الله تعالى بكذا اذا اصابه ما يكرهه ويشق عليه اما الاول فلان حمل
الاوامر والنواهي على المكاره وعدها من البلايا ليس بمناسب واما الثاني فلانه
ايضا اختبار فانه قد يكون بالخير وقد يكون بالشر اقول في كلا
الوجهين نظر اما في الاول فلانا لا نسلم ان حمل الاوامر والنواهي على
ما يشق على الشخص وعدها من البلايا ليس بمناسب كيف وقد ورد الانبيا
اشد بلاء واعظمهم اجرا فتامل واما في الثاني فلانا لا نسلم انه حينئذ
اختبار اذ الاختبار حقيقة انما يصدر ممن يجهل عاقبة الامور وهو في حقه
تعالى محال والجواب ان مراده انه يستلزم الاختبار بالمعنى الذي ذكره
وهو ظهور الجودة والرداءة اذا نسب الى الله وبالوجهين المذكورين اذا
نسب الى غيره فيكون ابتلاء الله بنيه بالكلمات لا يستلزم ان يكون
ذلك الابتلاء اختبارا **قوله** فلذلك فسرت بالخصال الثلاثين المحمودة
المذكورة في قوله تعالى الى اخره فيه نظر اذ ليس هذه المذكورات ثلاثين
بل المذكور في سورة براءة عشرة وهي قوله تعالى التائبون العابدون
الاية وفي سورة الاحزاب عشرا ايضا وهي قوله ان المسلمين والمسلمات
الاية وفي سورة المومنين سبع فيكون المجموع سبعا وعشرين وقال
في الكشاف عشر في براءة وعشر في الاحزاب وعشر في المومنين وسال
سائل قال العلامة التفتازاني ان قيل المذكور في السورتين اربعة
عشر وست في المومنين وتمامه في سال سائل واذا اسقط المكرر وجعل
الدائمون في الصلوات المحافظون عليها والذين في اموالهم حق معلوم
الفاعلين للزكاة بشموله لما يوصل به الاقارب والاباعد لم يرجع ما في السورتين
الى عشر لم يتحقق في كل من براءة والاحزاب عشر لتكرار المومنين قلنا
يجوز ان يجعل الدائمون ايضا غير المحافظين او يجعل الراعون للامانات

لعله الناس

والعهد

والعهد اثنين ليتحقق في السورتين احد عشر في براءة والاحزاب تسعة
عشر فيصير المجموع ثلاثين لكنه لا يبقى حينئذ في كل من براءة والاحزاب
عشر **قوله** على انه تعالى عامله معاملة المختبر هذا لا حاجة اليه على
ما فسر به الابتلاء كما لا يخفى **قوله** عطف على الكاف الى اخره قال
التفتازاني فيه ان الجار والمجرور لا يصلح ان يكون مضافا اليه فكيف
يعطف عليه وان العطف على الضمير المجرور كيف يصح بدون اعادة الجار
وانه كيف جاز كون المعطوف مفعول قائل والمعطوف عليه مفعول قائل
آخر فدفع الاولين بان الاضافة اللفظية في تقدير الانفصال ومن
ذريتي في معنى بعض ذريتي فكانه قال جاعل بعض ذريتي وهو صحيح اقول هذا
يدل على ان من مستعمل بمعنى البعض والا لم يصح هذا الكلام ثم قال والثالث
انه العطف التلقيني كما يقال لك ساكرمك فتقول وزيدا اي واكرم
زيدا يريد تلقينه بذلك ولم يجعله بتقدير امر اي واجعل بعض ذريتي
احترازا عن صورة الامر ودلالة على انه كائن واقع البتة وقد اشار
المصنف الى دفع الاسئلة بالاجوبة المذكورة بقوله وبعض ذريتي
كما تقول وزيدا في جواب ساكرمك ويرد على هذا التوجيه انه يصير
معنى الكلام قال اني جاعلك وبعض ذريتي وهو فاسد فالصواب ان
يقال تقدير الكلام قال اي ابراهيم اجعلني وبعض ذريتي وطلب امامته
بعد اخبار الله جعله اماما اما اظهارا لطلبها وشدة الرغبة فيها وجعل
ما فضل الله عليه وسيلة الى فضل آخر ونعمة اخرى وقال بعضهم انه عطف
على الكاف ولا يلزم ان يكون العامل في المعطوف هو العامل في المعطوف عليه
كما قال تعالى اسكن انت وزوجك الجنة فان العامل في زوجك لا يكون
اسكن بل لتسكن ويكون التقدير ليسكن زوجك الجنة اقول ههنا جملة
مقدرة قبل واو العطف او بعده فالاول بتقدير اجعلني وبعض ذريتي

والثاني بتقدير واجعل بعض ذريتي **قوله** فعلية كالسرية من الذر
بمعنى التفريق والباء يا النسبة كما ان السرية منسوب الى السر قال
في الصحاح السرية فعلية من السر وهو الجماع او الاخفاء لان الانسان
كثيرا ما يسرها ويخفيها عن زوجته وانما ضمت السين لان الابنية
قد تغير في النسبة خاصة **قوله** او فعولة فتكون في الاصل ذرورة فعولة
كالسبوح والقدوس قلبت ضمة الراء كسرة وقلبت الواو يا ثم قلبت الهمزة
وادغمت الياء في الياء فصارت ذرية وعلى الثاني اصله ذريئة قلبت
الهمزة يا وادغمت وكان الاعلال على هذا التقدير اخف **قوله** اجابة
الى ملتمسه لان تخصيص الظالم بعدم نيل العهد لا دلالة على نيل غيره **قوله**
وفيه دليل على عصمة الانبياء من الكبائر قبل البعثة بل عصمتهم من الصغائر
الذنب ظلم كبيرا كان او صغيرا **قوله** او اعتراض معطوف على مضمر لا حاجة
الى جعلها معطوفة على مضمر بان جعلت الواو اعتراضية لا عاطفة كما في
قوله ان الثمانين وبلغتها قد احوجت سمعي الى ترجمان ذكر في
المطول ان الواو في قوله وبلغتها اعتراضية لا عاطفة ولا حالية ذكره
بعض النحاة وبه يشعر ما ذكره صاحب الكشاف في قوله تعالى واتخذ الله
ابراهيم خليلا انها اعتراض لا محل لها من الاعراب **قوله** امرناهما
اذ الحاصل معنى العهد الامر فلا يظهر وجه التعدي بالى لان الامر لا يتعدى
بالى بل المناسب ان يفسر باوحينا اذ هو يتعدى بالى كما يقال اوحيت اليه
الا ان يقال تعدى الامر بالى باعتبار التضمين او يجعل الى زائدة للتاكيد
كما اثبته الفراء كذا نقله صاحب المغني **قوله** امنا ذا امن كقوله عيشة راضية
الى اخره بان يكون امنا من باب النسبة كلابن وتامر اذ الامن لا يقوم
بالبلدة ولا يتصف البلد به انما يتصف به من اتصف بالادراك **قوله**
او امنا اهله كقولك ليل نائم في هذه العبارة ايهام اذ الظاهر انه يلزم

منه

منه حذف الفاعل وتوضيحه ان نائما مسند الى ضمير الليل مجازا لكون
المقصود الاصلي نائم اهله **قوله** قاس ابراهيم الرزق على الامامة الى
اخره اي تصور ان الرزق مخصوص بالمخلصين كالامامة ولذا خص طلب
الرزق بالمؤمنين فعرفه الله تعالى ان الرزق شامل لهم ولغيرهم **قوله**
والكفر وان لم يكن سبب التمتع لكنه سبب تقليله فيتسوا لعسى ان
يورد وهو ان الشرط علة للجزاء لكن هنا ليس كذلك لانه سبب التمتع
فاجاب بانه سبب قلته **قوله** وبئس المصير الواو فيه ليست للعطف
والا لزم عطف الانشاء على الاخبار بل الواو للاستيناف كما قاله صاحب
المغني في قوله واتقوا الله ويعلمكم الله للاستيناف لا للعطف للزوم
عطف الخبر على الامر **قوله** قعدك الله تعالى اي اسال الله ان يقعدك
قال العلامة التفتازاني هو مصدر بحذف الزوائد في موقع المفعول
المطلق المحذوف على ما صرح به في المفصل لا في موقع المفعول به على ما ذهب
اليه البعض فبين كلامي المفصل والكشاف اختلاف في الظاهر **قوله**
ورفعها البناء عليها فانه نقلها عن هيئة الانخفاض الى هيئة الارتفاع
فيه ان لا يصير القاعدة من هيئة الانخفاض الى الارتفاع بل المرتفع
البناء عليها لا نفسها فالاولى الاقتصار على الوجهين الاخيرين
قوله وفي ابهام القواعد وتبيينها تفخيم شانها فان قلت عبارته
تشعر بان من البيت صفة للقواعد والحال ان الجار والمجرور لا يكون صفة
للمعرفة قلت يجعل صفة للمعرفة بتقدير متعلق والتقدير القواعد
الكائنة من البيت كما قال العلامة التفتازاني في شرح قول صاحب
التلخيص الفصاحة في المفرد خلوصه الى اخره ان التقدير الكائنة في المفرد
ويمكن ان يكون حالا بتاويل المتعلق والتقدير واذ يرفع ابراهيم القواعد
كائنة من البيت **قوله** او مستسلمين الى اخره الفرق بينه وبين الاول

ان الاول معناه التوحيد وهو التصديق القلبي بان لا رب سواه تعالى والثاني
الانقياد في جميع الامور **قوله** والمراد طلب الزيادة في الاخلاص الى اخره
يعني ان اصل الاخلاص حاصل له فلا وجه لطلبه بل المراد ما ذكر **قوله** وعلم
ان الحكمة الالهية الى قوله ولذلك قيل لولا الحمقى لخربت الدنيا فيه شيئان
احدهما ان ما ذكره يقتضي انه لا بد ان يكون في الدنيا الحمقى ولا يوجب ان
يكون من ذريتهما والثاني انه يقتضي ان يفسر الاسلام بالاقبال بالكلية
على الله تعالى ولا يناسب تفسيره بما قبل الاسلام المقابل للكفر لان اسلام
كل الذرية بل اهل الدنيا لا يوجب تشويش المعاش بل اذا ضربه يجاب ان
يقال انما خصا البعض لانهما علما ان بعض الذرية لا يكون كذلك **قوله**
ويجوز ان تكون من للتبيين الى اخره والتقدير واجعل امة مسلمة لك
من ذريتنا كما ان التقدير في قوله تعالى سبع سموات ومن الارض مثلهن
سبع سموات ومثلهن من الارض فان قلت يلزم ان تكون الذرية مطلقا
مسلمين لله تعالى ليستجاب دعاؤهما قلت لا يلزم استجابة كل الدعا
ولو سلمنا فلا نسلم انهم دعوا اسلام كل الذرية لان طلب اسلام الذرية
اعم من الكل والبعض لان البعض ذرية ايضا **قوله** ولذلك لم يتجاوز مفعوله
اي ليس بمعنى اعلم حتى يكون له ثلاثة مفاعيل **قوله** نصب على التمييز
قال صاحب الكشاف ويجوز ان يكون في شذوذ تعريف التمييز قال
العلامة التفتازاني اي يجوز تعريف التمييز بالاضافة على الشذوذ كما
جاز باللام ومنه البيت فمن يجعل المنصوب مميزا واما على ما اختاره
في المفصل من انه اي ما ورد في البيت شبيه بالمفعول لا مميز فالمعنى انه
يجوز تعريف المميز على الشذوذ كما جاز في المشبه بالمفعول الذي حقه التنكير
لكونه في معنى التمييز واقعا موقعه ولا يضره كون ذلك باللام ومعنى
قد تعد زائدة كما في اللئيم بخلاف الاضافة لان الاضافة ايضا قد لا يقصد

بها التعيين ايضا اقول لا يخفى ان ضمير نفسه راجع الى من وعلى هذا
يكون مفيدا للتعريف كما في سائر الضمائر الراجعة الى الاسماء بخلاف اللام
فانها اذا كانت زائدة لا يقصد بها معنى معين فتامل **قوله** اذ قال
له ربه اسلم قال العلامة التفتازاني جعل اذ قال ظرفا لاصطفينا
احسن من جهة المعنى وتوسيط وانه في الاخرة لمن الصالحين عطفا على
لقد اصطفيناه لان اصطفاه في الدنيا انما هو للنبوة وما يتعلق بصلاح
الاخرة ولا حاجة الى ان يجعل اعتراضا او حالا مقدرة اقول فيه نظر
لانه اذا كان قوله تعالى وانه في الاخرة لمن الصالحين تاكيدا لا يكون
الواو للعطف اذ لا تعطف الجملة المؤكدة على ما يؤكدها فتكون الواو
اعتراضية او حالية **قوله** الضمير للملة قال العلامة التفتازاني الضمير
فيها لقوله اسلمت لا للملة على ما قيل لان قوله ووصى عطف على قال اسلمت
فالمعنى قال ذلك في حق نفسه ووصى به بنيه بان يذكروه حكاية عن
انفسهم ولكن ترك المضمر الى المظهر اعني ابراهيم ربما يرجح العطف على
الكلام الاسبق وكون الضمير للملة وكذا عطف يعقوب على ابراهيم اقول
ظاهر من كلامه ان التصريح باسم ابراهيم وعطف يعقوب عليه يرجحان
كون الضمير للملة وكذا تانيث الضمير يدل على انها للملة اذ لا يحتاج الى
تاويل واما على تقدير رجوعه الى اسلمت فيحتاج اليه كما مر فهذه مرجحات
ثلاثة فالحمل على مقتضاها اولى فحق العبارة ان يقال الضمير للملة
وان امكن الرجوع الى اسلمت **قوله** ظاهره النهي عن الموت على خلاف حال
الاسلام الى اخره لا يخفى ان الموت ليس بمقدور حتى يطلب الامتناع منه
بل النهي في الحقيقة متوجه الى الحال وهو عدم الاسلام بل نقول هو قيد
اذ المقصود النهي عن الموت على غير حال الاسلام والنهي يتوجه الى القيد
كما هو في سائر المواضع قال العلامة التفتازاني في الجمهور على انه كناية وان

كان يحتمل المجاز اقول لك ان تقول لا وجه لاحتمال الكلام كونه مجازا
وكناية لان الكناية انما تكون حيث يقصد ارادة المعنى الحقيقي وههنا
لا يتصور اذ لا يتصور النهي عن الموت كما انه ليس بمقدور بل يجب ان
يحمل على المجاز اذ معناه الحقيقي غير مراد اصلا وانما المراد النهي عن تلك
الحالة والجواب الحق ان كونه كناية باعتبار ان النهي يتوجه الى
القيد فيمكن ان يكون التركيب باقيا على معناه الاصلي وان يراد بالتركيب
غير معناه الاصلي بل يراد النهي عن غير حالة الاسلام فكانه قال لا تكونوا
كافرين في حالة الموت نعم يرد ان المجاز على ما حقق في موضعه ما يمتنع حمله
على المعنى الاصلي والكناية ما لا يمتنع فبينهما تناف فليتامل **قوله** كقولك
لا تصل الا وانت خاشع اذ ليس النهي متعلقا بالصلاة نفسها بل تعلق
بها باعتبار الخشوع فيكون في الحقيقة متعلقا بعدم الخشوع **قوله**
ام منقطعة قال العلامة التفتازاني ام منقطعة ومعنى بل الاضراب
عن الكلام الاول لا بمعنى نفيه والحكم ببطلانه بل بمعنى الاخذ فيما هو
اهم وهو التحريض على اتباع محمد عليه الصلاة والسلام باثبات بعض
معجزاته وهو الاخبار عن احوال الانبياء السابقين من غير سماع من
احد ولا قراءة من كتاب ومعنى الهمزة الانكار يعني لم يكن اي ما كنتم
حاضرين ذلك ولا شاهدتم تلك الاحوال ولا سمعتم هذا المقال وان
حصل لكم العلم به من طريق الوحي والخطاب للمؤمنين اقول فيه نظر
اذ الكلام السابق ايضا اثبات بعض معجزاته اذ هو اخبار عن حال ابراهيم
وادعيته وكونه على دين الاسلام والاخبار عن حال يعقوب ووصيته
لبنيه والاولى ان يقال ان بل لمجرد الانتقال من غرض الى اخر وهو حال
يعقوب وبنيه في حال موته ثم قال وقيل الخطاب لليهود حيث زعموا
انه ما مات نبي الا على اليهودية وقالوا للنبي ان يعقوب يوم مات وصى

بنيه

بنيه باليهودية ورده المصنف بانهم لو شهدوا ذلك الوقت وسمعوا
وصية يعقوب لظهر لهم كونه على ملة الاسلام ووصيته لبنيه بذلك
فكيف نفى الهمزة في الرد عليهم اكنتم حاضرين حين وصى يعقوب بما ينافي
دعواكم مثلا يقول لمن رمى احدا بالفسق اكنت حاضرا حين شرب وقتل
ولا يقول حين صام وصلى وزكى اقول توجيهه ان قول القائل اكنت
حاضرا حين صلى وصام دال على ان الرامي المذكور يصح له ان يقول ما قال
لو حضر حين صلاته وصيامه لكنه لا يصح كما تقول كيف تصديت للفتوى
وانت لا تعرف الفقه فانه يدل على ان له التصدي اذا كان عارفا
بالفقه وقد يجاب بوجهين احدهما ان الاستفهام وحينئذ يكون
للتقرير اي كانت اوائلكم حاضرين حين وصى بنيه عليه السلام بالاسلام
والتوحيد وانتم عالمون بذلك فما لكم تدعون عليه اليهودية وثانيهما
انه تم الانكار عند قوله ما تعبدون من بعدي ويكون قوله
قالوا نعبد بيان لفساد ادعائهم لا داخلا تحت الانكار **قوله** او متصلة
الى اخره قال العلامة التفتازاني قال صاحب الكشاف واذا كان
الخطاب لليهود فالوجه ان تكون متصلة محذوفة المعطوف عليه
اي اتدعون على الانبياء اليهودية ام تعلمون كونهم على الاسلام والتوحيد
من جهة اعترافكم بحضور اباءكم مجلس وصيته واعلامهم اياكم قرنا فقرنا
وليس الاستفهام على حقيقته بل على سبيل الفرض والتقدير والتفويض
الى اختيارهم قصدا الى تبكيتهم والزامهم لقطعهم بالثاني من الامرين اعني
حضور اسلافهم اقول تبكيتهم لا يحتاج الى جعل ام متصلة بل يكفي كونها
منفصلة في تبكيتهم واقرارهم بعين ما ذكر ولذا اورد المصنف كون ام
متصلة او منفصلة على تقدير كون الخطاب لليهود قال العلامة
التفتازاني لا معنى للاسلام الذي عليه يعقوب وبنوه سوى

الاذعان والقبول للاحكام والاخلاص لله لا لتصديق نبينا عليه السلام
فالتوحيد والاسلام بهذا المعنى لا ينافي اليهودية ليلزم من ثبوتها انتفاوها
قلنا لا توحيد لهم لقولهم عزير ابن الله ولا اسلام لعنادهم واستكبارهم
عن قبول كثير من الاحكام والاولى ان يستدل على توحيدهم بقوله
تعالى اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله الاية **قوله**
اراد به تقريرهم على التوحيد الى اخره ليس الغرض منه ان الاستفهام ليس
ليس على حقيقته لان قوله تعالى حكاية عن يعقوب ما تعبدون من بعدي
اي تقرر في خواطركم ان تعبدوه ويمكن ان لا يكون ما في خواطرهم معلوما
ليعقوب عليه السلام لكن اراد بهذا السؤال المجرد تاكيده وتقريره واخذ
العهد عليه وهذا هو الظاهر كما قاله المصنف لكن ما روي ان سبب
سؤال يعقوب عليه السلام عن بنيه وباعثه على ارادة التقرير
المذكور انه عليه السلام لما دخل راى اهله يعبدون الاوثان والنيران
فخاف على بنيه ان يعبدوا شيئا منهما بعد وفاته يؤيد الاول **قوله** تغليبا
للاب والجد اولانه كالاب الى اخره فيه ان التغليب لا بد ان يعتبر فيه
انه كالاب اذ لو لم يجعل كالاب لم يصح اطلاق اسم الاب عليه وتغليب
الاب على غير الاب لان الاطلاق المذكور تجوز ولا بد في المجاز من العلاقة
ولذا لم يورد صاحب الكشاف هذا التفصيل ويمكن ان يجاب بان التجوز
لا بد فيه من العلاقة لكن لا يجب ان تكون العلاقة المشابهة فيمكن
ان يكون التغليب باعتبار علاقة ان اسماعيل بن ابراهيم الذي هو اب
فاطلق اسم الاب عليه تجوزا وحينئذ تظهر المقابلة بين كون اطلاقه
على سبيل التغليب وعلى كونه شبيها بالاب بقي انه يمكن ان يكون التغليب
باعتبار المشابهة فلا يلايم المقابلة المذكورة **قوله** وفدينا بالابنا
الف ابينا للاشباع ومعنى الكلام جعل اباهم فداء لنا **قوله** او مفرد

وابراهيم

وابراهيم وحده عطف بيان فيكون اسماعيل واسحاق معطوفين على ابيك
قوله لتعذر العطف على المجرور اي تكرير لفظ الاله في قوله تعالى
واله ابائك لتعذر عطف الابا على الضمير المجرور وهو كاف الخطاب في قوله
تعالى الهك بدون اعادة الخافض وفيه بحث اذ قد صرح بعض المحققين
بانه يجوز العطف بلا اعادة الجار كما في قراة حمزة في قوله تعالى واتقوا
الله الذي تساءلون به والارحام قال الرضي واجيب بان البا مقدرة
وتجويزها وهو ضعيف لان حرف الجر لا يعمل مقدرا في الاختيار الا في الله
لافعلن ولا يجوز ان تكون الواو للقسم لانه اذن يكون قسم السوال لا
لان قوله اتقوا الله الذي تساءلون به وقسم السوال لا يكون الا بالبا
كما يجي والظاهر ان حمزة جوز ذلك بنا على مذهب الكوفيين لانه كوفي
ولا نسلم تواتر القراات السبع اقول فيه نظر اما اولا فلانه ليس
على ما ينبغي واما ثانيا فلانه يفهم من كلامه ان قراة حمزة مبني على الدراية
لا على الرواية وقد قلده في ذلك صاحب الكشاف ومن بعده وحذوه وقد
خطاهم المحققون في ذلك **قوله** والتاكيد عطف على التصريح اي فائدة
التصريح بالتوحيد والتاكيد اي تاكيد الالوهية وتقريرها **قوله** لكل
اجر عمله لهم اجر عملهم ولكم اجر عملكم فهذا قصر المسند اليه على المسند لان
لان اجر عملهم مقصور على الاتصاف بكونه لهم لا لكم واجر عملكم مقصور على
الاتصاف بكونه لكم لا لهم كما قيل في تميمي انا مقصور على التميمية لا التجاوز
الى القيسية ويمكن ان يكون قصر المسند على المسند اليه اي الكون لهم
مقصور على عملهم لا يتجاوز الى عملكم والكون لكم مقصور على عملكم لا يتجاوز
الى عملهم قال العلامة التفتازاني في كلام صاحب الكشاف يشعر بان في الاية
قصر المسند على المسند اليه كما قالوا في لكم دينكم ولي دين **قوله** حال من
المضاف او المضاف اليه انما لم يقل او منهما كما قال في نحن له مسلمون لان

حنيفا لفظ مفرد ولو كان حالا عنهما معا لثني وفيه تعريض بصاحب الكشاف
حيث لم يتعرض الى كونه حالا من المضاف لكن الوجهين صحيحان لان
الملة مائلة عن الباطل وكذا ابراهيم فان قلت اذا كان حالا عن المضاف
يجب تانيثه ليطابق ذا الحال قلت يمكن ان يجري عن المضاف حكم
المضاف اليه او لكون حنيفا صفة محذوف اي دينا حنيفا او على تشبيه
بفعيل الذي بمعنى مفعول كما قاله المصنف في قوله تعالى ان رحمة الله
قريب من المحسنين او وسمهما بالذكر بحكم ابلغ وجه الابلغية ان ايتا شئ
لشخص اقوى من انزاله عليه لان الايتا معناه الاعطا ثم ان الانزال
مخصوص بالكتاب والا الايتا فشامل له ولغيره فلو فسر اوتي بما هو اعم
من التوراة والانجيل لكان اولى قوله لان امرهما الى اخره علة للافراد
بالذكر وحاصل ما ذكره ان للكتابين نسبة اليهما خاصة لا تكون
لمن سبق من الصحف اذ للكتابين احكام خاصة بالنسبة اليهما
بخلاف الصحف ولان الكتابين منزلان عليهما دون الصحف قوله
والنزاع وقع فيهما اي دون الصحف فان اليهود كذبوا بالانجيل وعيسى
والنصارى كذبوا التوراة وموسى قوله واحد لوقوعه في سياق النفي
عام الى اخره قال العلامة التفتازاني احد بمعنى الجماعة بحسب اصل الوضع
لانه اسم لمن يصلح ان يخاطب يستوي فيه المفرد والمثنى والمجموع والمذكر
والمونث وهذا غير الاحد الذي هو اول العدد في مثل قل هو الله احد
وليس كونه في معنى الجماعة من جهة كونه نكرة في سياق النفي على
ما سبق الى كثير من الاوهام الا ترى انه لا يستقيم لا نفرق بين رسول
من الرسل الا بتقدير عطف اي رسول ورسول اقول هذا رد على المصنف
ومن تبعه وحذوه قوله او مزيدة للتاكيد اي الباء مزيدة للتاكيد
قوله او المثل مقحم وفائدة الاقحام الاشعارية ظاهر الامرجان

مثله

مثله تام في الهداية فهو كذلك وعلى هذه التقادير سوى كون البا زائدة
تكون ما موصولة او موصوفة وعلى تقديره تكون ما مصدرية ويكون
ما امنتم به تاويل الايمان قوله او وعيد للمعرضين الاولى ان يقال ووعيد
للمعرضين بالواو الواصلة لا باو الفاصلة فيقال هو وعد للمخلصين
ووعيد للمعرضين قوله اعرضوا عن الايمان الى اخره بهذا يندفع سوال
توهم ههنا وهو ان التولي عبارة عن الاعراض عن الحق والشقاق هو المخالفة
مع الحق والشرط والجزا متحدان فدفعه بان التولي هو الاعراض عن
الايمان فلا يلزم الاتحاد ويكون المعنى فان تولوا عن الايمان بمحمد فهم
مخالفون للحق ويظهر ان محمدا صلى الله عليه وسلم على الحق الصريح قوله
فسيكفيكهم الله الضميران مفعولاه والسين للتاكيد في مقابلة لن
وقد اشعر كلام الزمخشري بذلك فانه قال ومعنى السين ان ذلك
كائن لا محالة وان تاخر الى حين وصرح في سورة براءة فقال اولئك
سيرحمهم الله السين مفيدة وجود الرحمة لا محالة فهو موكد الوعد
ولم يتعرض المصنف الى ذلك قوله او للمشاكلة هي التعبير عن الشي بلفظ
غيره لوقوعه في صحبته بالنظر الى المقال كما في قوله تعالى تعلم ما في نفسي
ولا اعلم ما في نفسك او بالنظر الى الحال كما في هذا المقام وفيها
اي في المشاكلة كلام وهو ان كل لفظ مستعمل في المشاكلة فهو مجاز
لانه استعمال اللفظ في غير ما وضع له فلم جعل باب المشاكلة خارجا
عن البيان داخلا في البديع قلنا المشاكلة من حيث انها مجاز داخل
في البيان ومن حيث انها موجب لتزيين اللفظ فهو من علم البديع
ولا بعد في ذلك فكثيرا ما تكون مسئلة واحدة مسئلة علمين
باعتبارين مختلفين وقد قرر هذا في موضعه قوله مصدر موكد
لقوله امنا اي مصدر موكد لمضمون هذه الجملة فيجب حذف عامله

وهو صبغنا **قوله** وقيل على البدل من ملة ابراهيم واذا كان مفعولا مطلقا
تكون الجملة بدلا من آمنا بالله على تقدير ان يكون الخطاب للمؤمنين
قوله يقتضي دخول صبغة الله في مفعول قولوا اي لا يكون اغراء ولا بدلا
اذ لو لم يكن بل كان اغراء او بدلا لزم فك النظم لانه يلزم منه الفصل بين
المعطوف وهو نحن له عابدون والمعطوف عليه وهو آمنا بالاجنبي وهو
صبغة الله وكذا بين البدل والمبدل منه **قوله** ولمن نصبها على
الاغراء او البدل ان يضمر قولوا على قوله ونحن له عابدون لانه على تقدير
الاغراء يصير التقدير هكذا الزموا صبغة الله وقولوا نحن له عابدون
ولا يلزم فك النظم ورده العلامة التفتازاني بانه لا وجه لارتكاب
التقدير بلا دليل مع ظهور الوجه الصحيح واما على تقدير الابدال فيقدر
اتبعوا ملة ابراهيم اذ لو لم يقدر اتبعوا لزم ان يكون صبغة الله بدلا
من جزء الجملة المتقدمة وهو ملة ابراهيم وان يكون ونحن له عابدون
معطوفا على جزء الجملة المتاخرة وهو آمنا مع عدم ارتباط بين الجملتين
وهذا يوجب تفكيك النظم واذا قدر اتبعوا او يكون قوله قولوا آمنا
بالله بدلا من اتبعوا ملة ابراهيم فلا يلزم فك النظم ايضا وعليه الرد
المذكور فان قيل اذا كان صبغة الله مصدرا موكدا لآمنا كما ذكر لزم
الفصل بين الموكد والتاكيد بالاجنبي وهو قوله تعالى فان آمنوا
الاية وكذا الفصل بين المعطوف وهو ونحن له عابدون وبين المعطوف
عليه وهو آمنا قلنا هذا الفصل ليس باجنبي مطلقا بل هو متعلق بقولوا
في المعنى لانه في الحقيقة موكد للقول بآمنا الاية **قوله** كانه لزعمهم
على كل مذهب ينتحلونه افحاما وتبكيتا الى آخره يعني ان في امر النبوة
مذهبين احدهما وهو الحق الذي ذهب اليه اهل السنة انها تفضل
من الله تعالى على من يشاء من عباده والثاني وهو مذهب الفلاسفة

ومن

ومن يحذو حذوهم انما تحصل بالكسب بالمواظبة على الطاعات وتزكية
النفس عن الرذائل وتحليتها بالفضائل وهذه الاية الزام لهم على اي
مذهب اختاروا **قوله** ومن اظلم ممن كتم الاية فان قلت هذا الاستفهام
للانكار فيكون في المعنى خبرا فلا يصح عطفه على ءانتم اعلم ام الله لانه
انشاء قلت هذا في جملتين لم يكن لهما حكم في الاعراب اما الجملتان
اللتان لهما حكم في الاعراب بان يكونا مفعولي قالوا مثلا فيجوز عطف
احدهما على الاخرى وان اختلفا انشاء واخبارا كما في قوله تعالى
وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل نعم لا بد بين هاتين الجملتين من
المناسبة وهي حاصلة ههنا لان كلا منهما يتضمن انهم يزعمون خلاف
ما في علم الله **قوله** ومن للابتداء فيكون التقدير شهادة كائنة
عنده كائنة من الله فلا يتوهم ان شهادة منكر وعنده صفتها وهو
معرفة **قوله** تعالى قل لله المشرق والمغرب تخصيص هاتين الجهتين
بالذكر لمزيد ظهورهما حيث كان احدهما مطلع الانوار والاصباح والاخرى
مغربها ولكثرة توجه الناس اليهما لتحقيق الاوقات لتحصيل المقاصد
والمهمات **قوله** او عدولا ان اراد ان كل واحد عدل كما هو الظاهر فليس
كذلك وان اراد ان المجموع عدول فكذلك ايضا والظاهر على هذا ان
يكون الخطاب مع الصحابة واذا فسر الوسط بمعنى الخير كان قوله تعالى
كنتم خير امة اخرجت للناس لا يرد ما ذكر ولا يخفى ان ما اورد انما يتوجه
اذا فسر العدل بالذي يكون على طريق الاستقامة كما دل عليه قوله
مزكين بالعلم والعمل واما اذا كان بمعنى غير الفاسق وكذا اذا اريد
به القريب من الاعتدال فلا يتوجه ما ذكر **قوله** لا تثلمت به عدالتهم
فيه نظر اذ لا يلزم من مجرد الاشتغال بباطل ما سلب العدالة لانه
يجوز ان يكون الاشتغال به بعروض شبهة وهو لا يستلزم الفسق

الذي هو سلب العدالة لان كلا من المجتهدين اشتغلوا بالباطل
وهو الخطا الذي ادى اليه اجتهادهم مع ان كلا منهم عدل ولا تزول
عدالتهم بما ذكر ولضعف الدليل المذكور قال واستدل ولو كان هذا عادة
المصنف في هذا الكتاب فاشار الى ضعف الدليل بقوله واستدل كما هو
عادة ابن الحاجب في المختصر **قوله** وتقديم الصلة الى اخره اي تقديم
الجار والمجرور الذي هو عليكم على شهيدا وهذا شرف عظيم لنبينا صلى
الله عليه وسلم ولامته لانه اكتفى في الشهادة على الامة بالنبي وحده
وفي الشهادة على الامم بالامة وحدها **قوله** فالمخبر به على الاول
اي على ان تكون القبلة الكعبة لان معنى الاية وما جعلنا قبلتك
الان قبلة كنت عليها قبل ذلك وهي الكعبة فيكون هذا الجعل
ناسخا لبيت المقدس وعلى الثاني اي على كون القبلة الصخرة يكون
الجعل هو الجعل المنسوخ لان التوجه الى الصخرة نسخ **قوله** او لنعلم
الان الى اخره اي لنعلم بعد الامر بالتحول الى الكعبة من يتبعك من
اهل الكتاب ممن لا يتبعك فان اتباع بعضهم للنبي عليه الصلاة والسلام
كان لعادتهم من توجهه الى الصخرة فلما تحولت القبلة ارتد بعضهم
باعتبار التعلق الحالي الذي هو مناط الجزاء اي جزاء العبد بفعله
فانه متعلق بعلمه تعالى بوقوع الفعل من العبد في الحال اذ لو لم يفعل
لم يتعلق علمه تعالى بانه فعل فلا يترتب عليه الجزاء **قوله** او
لتميز الثابت عن المتزلزل الى اخره فان قيل ان اريد التميز في الوجود
العيني فهو حاصل قبل التحويل او في الوجود العلمي فحاصل في علم الله بل
عينه اقول يمكن اختيار الثاني بان يقال معناه حتى يتميز في العلم
التابع من غير التابع اي من يتصف بالتبعية في الحال وبالفعل ممن
يتصف بعدم التبعية في الحال ولا يخفى ان هذا التميز العلمي فرع

اتصافهم بالفعل بالتبعية او عدمها وهذا هو مراد المصنف او يكون المراد
التميز عند النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه **قوله** ويشهد له قراءة ليعلم
الى اخره اي يشهد لكون نعلم بمعنى نميز لان يعلم بصيغة المفعول معناه
ظاهرا علم الخلق ولا يخفى ان علمهم بما ذكرنا من تمييز الله بينهما فهو سبب قريب
لعلمهم ولا يخفى ان حصول المسبب شاهد على السبب فتامل **قوله** لما من معنى
الاستفهام قال الرضي ليس اداة الاستفهام التي في باب العلم مفيدة
لاستفهام المتكلم بها للزوم التناقض في علمت ايهم قام لان علمت
يفيد ان قائل هذا الكلام عارف نسبة القيام الى هذا القائم المعين
لما ذكرنا ان العلم واقع على مضمون الجملة فلو كان اي الاستفهام والمتكلم
لكان دالا على انه لا يعرف انتساب القيام اليه فنقول اداة الاستفهام
اذن لمجرد الاستفهام لا الاستفهام والمتكلم والمعنى عرفت المشكوك فيه
الذي يستفهم عنه وهو ان نسبة القيام الى شخص وذلك الشخص في
فرضنا زيد **قوله** او مفعوله الثاني ممن ينقلب الى اخره يعني على تقدير
ان تكون من استفهامية يكون من يتبع الرسول جملة مستقلة تكون
مفعولي نعلم واذا جعل من موصولة يكون من يتبع الرسول المفعول الاول
وممن ينقلب على عقبيه مفعوله الثاني وحاصل الكلام ان ههنا ثلاث
احتمالات الاول ان تكون نعلم بمعنى نعرف وتكون من موصولة وهو مع
الصلة مفعوله وممن ينقلب حالا والثاني ان يكون العلم بمعناه الحقيقي
وتكون من استفهامية ويتبع الرسول المفعول الثاني وممن ينقلب حال
ايضا والثالث ان تكون من موصولة وممن ينقلب المفعول الثاني قال
العلامة التفتازاني على تقدير ان تكون من استفهامية كان التقدير
ممن ينقلب على عقبيه حالا من فاعل يتبع اي متميزا عنه وبهذا يندفع
ما ذكره ابو البقاء من انه لا يجوز ان تكون من استفهامية لانه يلزم

التعليق ولا يبقى لقوله ممن ينقلب متعلق اذ لا معنى لتعلقه بيتبع ولا وجه
لتعلقه بنعلم لان ما بعد الاستفهام لا يعمل فيما قبله فان قيل لا قرينة
على حذف المتميز قلنا ممنوع بل تجري الكلام على انه مشترك الالزام اذ على
تقدير ان تكون موصولة يجب هذا التقدير فهو لازم سواء كان حالا او
مفعولا ثانيا لكن عبارة المصنف توهم ان التقدير لازم على تقدير المفعولية
ثم ان فيما نقلنا نظرا اذ يجوز ان يكون ابو البقا جعل نعلم بمعنى نميز
فلا يكون الالزام مشتركا اذ لا يجب حينئذ تقدير مميز والجواب ان كلامه
يابى هذا الاحتمال لانه قال لانه يلزم التعليق والتعليق من خواص
افعال القلوب فلا يكون نعلم بمعنى نميز والا لم يكن منها **قوله**
فيكون كان زائدة قيل ان اراد ان كانت مع اسمها مزيدة كانت كبيرة
خبرا بلا مبتدا او ان المخففة واقعة بلا جملة وهو خارج عن القياس
والاستعمال وان اراد ان كانت وحدها مزيدة والضمير باق على الرفع
بالابتدا فلا وجه لانفصاله واستكنانه وغاية ما يحمل انه لما وقع بعد
كانت وكان من جهة المعنى في موقع اسم كان جعل مستكنا متصلا تشبيها
بالاسم وان كان مبتدا تخفيفا والاوجه في هذه القراة ان يجعل في كان
ضمير القصة و يقدر مع اللام مبتدا اي وان كانت قصة التحويل كبيرة **قوله**
فكيف بمن مات من اخواننا اي كيف يفعل بمن مات من اخواننا اضاعت
صلواتهم ام لا **قوله** ولعله قدم الرؤف وهو ابلغ محافظة على رؤس
الاي اي المشهور في الاستعمال و يقتضيه القياس ان يؤخر ما هو ابلغ
كما يقال شجاع باسل وعالم نحرير ولا يقال بالعكس والحال ان الرؤف
ابلغ من الرحيم لان الرافة على ما قال في الصحاح شدة الرحمة فينبغي ان يقدم
الرحيم على الرؤف فتاخيره للمحافظة على الفواصل **قوله** ربما نرى هذه العبارة
يحتمل وجهين احدهما ان تكون للتعليل كما هو مقتضى اصل وضعه فتكون

فكذلك والثاني ان تكون للتكثير فتكون قد كذلك ايضا ويكون معنا
كثرة الروية وهذا لا يفهم من ظاهر الاية بل علم من خارج وكون قد
للتكثير ذكره صاحب سيبويه قاله صاحب المغني وقد صرح الزمخشري
به فقال معناه تكثير الروية **قوله** ولم يسا فيه انه ليس في الاية
ما يدل على عدم السؤال غاية الامر انه ليس فيها ما يدل على السؤال ويمكن
ان يقال لو وقع السؤال منه صلى الله عليه وسلم لكان الاولى ذكر السؤال
قوله لان البعيد يكفيه مراعاة الجهة فيه نظر اما اولا فلان المذهب
ان البعيد ايضا لا بد له ان يتوجه الى العين دون الجهة واما ثانيا
فلان التوجه الى الجهة غير التوجه الى المسجد الحرام بل التوجه الى المسجد
الحرام في حكم التوجه الى الكعبة فلو كان التوجه اليها حرجا لكان التوجه
اليه ايضا كذلك ويمكن ان يقال التوجه الى شطر المسجد الحرام يحتمل
في النظر معنيين احدهما التوجه الى عينه والاخر التوجه الى جهته
ولكن من المعلوم ان التوجه الى عين المسجد الحرام غير مقصود فبقي ان يكون
المراد التوجه الى جهته لكن لو قيل فول وجهك شطر الكعبة لفهم منه
ان المقصود التوجه الى عين الكعبة لان التوجه الى عينها امر مقصود
فغرض المصنف انه لو ذكر شطر الكعبة لتوهم ان المقصود التوجه الى عينها
وليس كذلك على زعمه فاما اذا قيل شطر المسجد الحرام لم يتوهم ذلك لان
المسجد الحرام ليس مقصودا للتوجه الى عينه فيكون المراد التوجه الى جهته
وانما قلنا يجب التوجه الى العين على البعيد ايضا ولا حرج لان الجسم
المعين كلما ازداد البعد منه ازداد مقابلة لان المراد بمقابلة العين
ان يكون بين الخطين الشعاعين الخارجين من العينين على طريق
ساقي المثلث فان الخطين المذكورين كلما ازداد بعدهما عن العين ازداد
بعد احدهما عن الاخر فالمراد بمحاذاة العين انه لو خرج الخارجان

من عين المصلي الى غير النهاية لكانت الكعبة بين ذلك الخطين قال
العلامة التفتازاني اشار صاحب الكشاف الى انه قد ترك احد مفعولي
ول وشطر ظرف بمعنى اجعل وجهك في جهة المسجد وسمته ولو كان
مفعولا به كما في لنولينك قبلة لما ذكر شطر بل اقتصر على المسجد اقول
فيه نظر لانا نقول يجوز ان يكون مفعولا به ولم يقتصر على المسجد بل
ذكر شطر ليشعر بان الواجب التوجه الى جهته لا الى نفسه ثم قال وانما
اعتبر استقبال الجهة دون العين مع ان القبلة التي يجب ان تستقبل
هي الكعبة لما في ذلك من الحرج على من بعد من مكة وفي ذكر المسجد دون
الكعبة مع انها المقصود بالتوجه دلالة على ان الواجب هو الجهة اذ لو
كان العين لكان المناسب ذكر الكعبة التي هي القبلة اقول على ما ذكر
لو قيل شطر الكعبة لم يفهم الا ان الواجب الجهة دون العين ولو فهم
منه ان الواجب العين لفهم من شطر المسجد وجوب التوجه الى عين المسجد
وهو حرج ايضا على البعيد وههنا كلامان احدهما لم قيل ول وجهك
شطر المسجد الحرام ولم يقل شطر الكعبة والثاني لم لم يقل ول وجهك
المسجد الحرام والجواب انه قيل ول وجهك شطر المسجد ليستدل به
على وجوب التوجه الى شطر الكعبة اذ المعلوم ان المقصود الكعبة لا المسجد
الحرام لان لها الشرف الاصلي وشرف المسجد الحرام لاحاطته بها فيعلم
من صريح القران وجوب التوجه الى المسجد والظاهر انه اذا وجب التوجه
الى شيء وجب التوجه الى اشرف ما فيه حذرا عن ترجيح المرجوح فيعلم بهذا
الوجه وجوب التوجه الى عين الكعبة وهذا الطريق ادخل في البلاغة
وعن الثاني انه لو قيل ول وجهك المسجد لتوهم المحاذاة الحقيقية
بان يكون السهم المخروط الشعاعي الخارج عن العين واقعا على المسجد
لو خرج ذلك السهم الى غير النهاية وليس كذلك اذ هو حرج والاولى

ان يقال ان في ذكر الشطر دلالة على ان المقصود بالذات ليس المسجد
فينبغي ان يكون المقصود لذاته الكعبة فتامل في هذا المقام **قوله**
وتبادل الرجال والنساء صفوفهم اراد ان الرجال قاموا في مكان النساء
والنساء في مكان الرجال وقد صرح به في الكشاف والظاهر ان مراده
ان بعض الرجال قاموا مكان بعض النساء وبعض النساء قاموا مكان
بعض الرجال مثلا اذا قام الامام وصف خلفه صفين صفا رجالا
وصفا نساء فاذا دار الامام الى جانب اليمين تحولت ما في يمين الامام
من الرجال الى خلف لاتباع الامام وتسوية الصفوف فاذا كانوا
قريبين من صف النساء بعدهن من امكنتهن حتى يقوموا امكانهن
وكذا تحرك من في يسار الامام الى قدامه والنساء اللاتي خلف هذه الرجال
يتقدمن ويقفن مكان الرجال حتى يستوين مع النساء اللاتي في جانب
يمين الامام كل ما ذكرنا يظهر بالتخيل الصحيح **قوله** والقسم وجوابه ساد
مسد الشرط عبارة الكشاف ان الجواب جواب القسم المحذوف سد
مسد جواب الشرط وهذا هو الوجه الموافق لبعض نسخ المتن الكتاب
قوله لتضمن كتبهم انه عليه السلام يصلي الى القبلتين بمجرد صلاته
صلى الله عليه وسلم الى القبلتين لا يستلزم علمهم بالتحويل الى الكعبة
اذ الصلاة الى القبلتين يحتمل بان يصلي الى الكعبة اولا ثم الى بيت
المقدس ثانيا كما ذهب اليه الاكثرون نعم لو قيل انه تضمن كتبهم ان
الصلاة الى الكعبة بعد صلاته الى بيت المقدس يثبت الغرض ويمكن
ان يقال المراد بالصلاة الى القبلتين توجهه الى القبلتين في صلاة
واحدة كما هو الواقع وفي الوجه الاول ايضا بحث اذ لا يلزم من مجرد العلم
بان لكل شريعة قبلة ان يكون التحويل الى الكعبة حتى انه بعد العلم
بانه صلى الله عليه وسلم نبي صاحب شريعة علم بان تحوله الى الكعبة

حق ولا حاجة الي العلم بالمقدمة الكلية المذكورة وهي ان لكل صاحب شريعة
قبلة مخصوصة قوله من سبعة اوجه بل من ثمانية القسم واللام الموطئة
وان الشرطية وان المخففة واللام في حيزها وتعريف الظالمين اذ المراد
من الظالمين المرتكبون للظلم الفاحش كما قاله صاحب الكشاف والجملة
الاسمية واذا الجزائية اقول ههنا وجه آخر من التاكيد وهو ان اتباع
الاهواء بعد العلم اخص من اتباع الاهوا قبله وان اتباع اهوا تلك الجملة
بعد العلم الذي فاض بجاه رسول الله صلى الله عليه وسلم اخص بمراتب وكذا
قال صاحب الكشاف انك اذن لمن المرتكبين الظلم الفاحش وقد غفل
عن ذلك العلامة التفتازاني وغيره قوله يعني علماءهم لك ان تقول
كما يمكن ان تكون علماؤهم عارفين بما ذكر يجوز ان يكون غير العالمين
منهم عارفين ايضا فما وجه التخصيص ويمكن ان يقال ان المعرفة حقيقة
لعلمائهم واما غيرهم فليس لهم معرفة وانما يعتقدونه تقليدا قوله
فقال انا اعلم به مني بابني الي اخره يرد عليه انه على هذا التقدير لم
يكن التشبيه على موقعه لان المشبه به في الاغلب يكون اقوي واذا لم
يكن اقوي فيجب ان لا يكون اضعف لكن المشبه به ههنا اضعف على ما روي
عن عبد الله بن سلام والجواب ان هذا التشبيه لبيان حال المشبه
فشبه حال النبي بحال ابنائهم في مطلق المعرفة وفي هذا التشبيه لا يلزم
ان يكون المشبه به اتم بل يجب ان يكون اشهر وههنا كذلك لان اشتهارهم
بمعرفة ابنائهم اكثر من اشتهارهم بمعرفته صلى الله عليه وسلم بل قد يكون
المشبه به دون المشبه وقد يكون مساويا كما صرح به في المطول
فان الغرض هو بيان الحال الحاصل سواء كان المشبه به اقوي اولا قوله
تخصيص لمن عانده واستثنا لمن آمن اما التخصيص فظاهر واما الاستثنا
فلاخراجهم بكتمان الحق لان حالهم خلاف الكتمان قوله واللام للعهد

الي اخره على التقدير الاول من التقديرين المذكورين تكون اللام اشارة
الي الحق المذكور سابقا في قوله تعالى ليعلمون انه الحق من ربهم وعلى
التقدير الثاني يكون اشارة الي الحق المذكور قريبا قوله من ربك
حال اي مؤكدة مثل هو الحق يقينا لان الجملة المتقدمة وهي هو الحق
دالة على كون الحق من الرب واما العامل في هذه الحال ففيه خلاف
قال الرضي الاولى عندي ما ذهب اليه ابن مالك وهو ان العامل
معنى الجملة كما قلنا في المصدر المؤكد لنفسه ولغيره وفي مثل زيد ابوك
عطوفا التقدير يعطف عليك ابوك عطوفا ففيما نحن فيه التقدير
حق ذلك من ربك اي كائنا من ربك قوله وليس بقصد واختيار
اي ليس الشك مما حصل بقصد واختيار حتى يصح ان يكون منهيا عنه
وبهذا يرد قول ابي هاشم المعتزلي ان اول الواجبات على المكلف الشك
قوله بل انما تحقيق الامر الي اخره فيكون في معنى النفي قوله او امر الامة
الي اخره يعني لما كان الشك غير مقدور فالتعلق عبارة عن تحصيل اشيا
توجب زوال الشك فان قلت اذا كان المراد بالمعارف المزيحة للشك
الحاصل بالفعل فهذا لا يتعلق بالامة لان الامة غير شاكين وان كان المراد
المعارف التي شانها ان تزيل الشك وان لم يكن حاصلا بالفعل فلم لا يكون
المخاطب بهذه المعارف التي تمكنت المعارف حاصلة للنبي صلى الله عليه
وسلم فلا يخاطب بتحصيلها وفيه ما فيه لان المعارف ليس لها حد معين
بل كلما حصلت معارف يمكن تحصيل معارف اخرى فتامل ويمكن ان يقال
اذا اريد المعارف المزيحة للشك في كون اليهود كما نعي له اندفع السؤال
قوله اي غير موليها وجهه هذا اذا كان الضمير راجعا الي كل وقوله او اسم
تعالى موليها اياه اذا كان الضمير راجعا الي الله تعالى وقدم الوجه الاول
لان مرجعه ظاهر وضمير اياه راجع الي كل احد قوله واللام مزيد للتاكيد

الي اخره لك ان تعول العامل وهو المولي مضاف الي ضمير كل وجهة فيكون
كل وجهة مفعول المولي والجواب ان المراد ان عامله محذوف والمذكور
مفسره والتقدير ولكل وجهة هو مولي مولها واذا اخر المعمول صارت
العبارة هكذا وهو مولي كل جهة اهلها فيكون المفعول الاخير محذوفا
قوله تعالي فاستبقوا الخيرات اي اذا كان لكل قوم وجهة فينبغي الاستباق
الي احسن الجهات او الي المحاسن الاشيا مطلقا اعم من الجهات وغيرها
وكانه قيل واذا كان لكل جهة والحال ان محاسن الاشيا مما يجب ان
يطلب فاطلبوا الخيرات التي منها طلب الجهة المخصوصة قوله اينما
تكونوا ياتي بكم الله جميعا قد فسره تفاسير وظهر لي وجه اخر وهو ان
يكون معناه ياتي بانفسكم واعمالكم جميعا اي مجتمعين حتي تصير كل نفس
مقرونة بعملها فيكون في قوله ياتي بكم الله جميعا تغليب قوله ومن
حيث خرجت يمكن ان يكون متعلقا بقوله فول وجهك لانهم جوزوا عمل
ما بعد الفا فيما قبله قال العلامة التفتازاني هذا يوجب اجتماع
الحرفين فالوجه انه متعلق بمحذوف عطف عليه فول اي افعل ما امرت
فول وجهك ويجوز ان يجعل من حيث خرجت في معني الشرط اي اينما كنت
وتوجهت فيكون الفا جزائية اقول قد مر انه يجوز اجتماع حرفي العطف
علي ما جوزه السكاكي في قوله وربك فكبر وقال العلامة في وربك
فكبر يتخلل الفا بين العامل والمعمول قوله وقرن بكل علة معلولها
الاقتران الاول ظاهر فيما ذكر والا فان مرضاة الرسول صلي الله عليه وسلم
مقارن للامر بالتولية اولا حيث قال تعالي فلنولينك قبلة ترضاها
فول وجهك شطر المسجد الحرام والاقتران الثاني في قوله فول وجهك
شطر المسجد الحرام وانه للحق من ربك والاقتران الثالث في الاية
التي نحن في تاويلها ويمكن تقريره بوجه اخر فتاملا والاولي ان يقال

انه

انه كرر الامر بالتولية في خمسة مواضع وعلل في الموضع الاول برضي النبي
صلي الله عليه وسلم والثاني بعلم اهل الكتاب بانه الحق وبان سنة
الله جرت بان لكل صاحب شريعة قبلة والثالث بان الله تعالي
شهيد علي كون التحويل حقا والرابع والخامس بعدم حجة الناس قوله
لانهم يسوقون مساقها الي اخره كذا في الكشاف قال العلامة التفتازاني
يرد عليه ان المذكور يشعر بان الكلام لو تناول هذه لزم الجمع بين الحقيقة
والا لم يصح الاستثنا لان الحجة تختص بالحقيقة فلا محيص سوي انه
يراد بالحجة المتمسك سواء كان حقا او باطلا اقول يرد انه اذا اريد
بالحجة المتمسك كان قوله لانهم يسوقونه مساق الحجة مستدركا والجواب
ان مراده ان الحجة مستعملة في المعني المجازي وان قوله لانهم الي اخره
بيان لعلاقة المجاز قوله وقيل الحجة بمعني الاحتجاج ظاهره ان التفسير
بهذا يدفع السوال المذكور لكن لا يندفع الا ان يفسر الاحتجاج بالتمسك
لا بايراد الحجة لانه يرد عليه السوال فعلي هذا لا فائدة في جعل الحجة بمعني
الاحتجاج اذ ماله الي الوجه الاول قوله ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم
الي اخره فان قلت شرط الاستثنا ان يكون المستثني داخلا في المستثني
منه وههنا ليس كذلك قلت معناه لا عيب فيهم محققا ولا مقدرا
غير المذكور وهذا المذكور داخل في العيب المقدر اي الشي الذي قدر كونه
عيبا وان لم يكن في نفس الامر كذلك بل شرفا وفضيلة في الواقع قوله
فلا تخشوهم اي لما لم يبق لهم عليك حجة فلا تخشوهم قوله ولارادتي
اهتداكم ظاهر هذه العبارة يدل علي ان ارادة الاهتدا معني لعل
ويلزم منه ان يكون لعل اسما لا للارادة والجواب ان معني الارادة يتصور
علي وجهين احدهما ان يكون معني مستقلا كما اذا عبر بلفظ الارادة
فيكون اسما والثاني ان يجعل الة لملاحظة شيئين هما المخاطب والاهتدا

وحينئذ يكون حرفا نظيره لك ما ذكره الشريف العلامة في حاشية
المطول ان طلب الترك يعتبر على وجهين احدهما اعتباره مستقلا ويعبر
عنه بلفظه كما ترك الضرب والثاني ان يكون الة لملاحظة المنهي لا حالا
مستقلة بنفسها فيكون معنى حرفيا معبرا عنه بحرف النهي **قوله** او
لئلا اي عطف على لئلا اي فولوا وجوهكم شطره لاتم نعمتي عليكم **قوله** قدمه
باعتبار القصد واخره في دعوة ابراهيم باعتبار الفعل يعني ان التزكيه
غاية التلاوة والتعليم والغاية متقدمة باعتبار القصد اي القصد اليها
متقدم على ما يكون سببا لتحصيلها ومتاخرة باعتبار الفعل اي الغاية
متاخرة في الوجود عن تحصيلها وهذا معنى ما قال العلما ان الغاية متقدمة
بحسب وجودها الذهني متاخرة بحسب وجودها الخارجي وانما قدم
عليه جملة يتلوا عليكم اياتنا لان ثبوت الرسالة بتلاوة الايات
قوله ليدل على انه جنس اخر لان التعليم الاول وهو تعليم الكتاب
والحكمة جنس والتعليم الثاني وهو على ما يستفاد من قوله اذ لا طريق
الى اخره تعليم ما لا يعلم الا بالوحي جنسا اخر قلنا لعله اراد بما لا يعلم
الا بالوحي غير ما ذكر اولا مما يستفاد من اقوال النبي عليه الصلاة والسلام
وافعاله **قوله تعالى** يا ايها الذين امنوا الى اخره لما امر الله تعالى
عباده بالذكر والشكر كان سائلا قال لما اذكروا الشكر فقيل استعينوا
بالصبر والصلاة فان الصلاة ذكر وشكر ولما كان هذا وامر الصلاة على الصبر
لان فيها صبرا بامساك النفس في اسكانها عما ينهى فيها قدم الصبر على الصلاة
قوله تعالى ولا تقولوا الاية لما امر بالصبر على مخالفة النفس ومن
اشد الصبر الصبر على الجهاد رغب فيه بان المقتول في سبيل الله ليس بميت
بل هو حي **قوله** وهو تنبيه الى اخره فيه نظر اذ لا يفهم من عدم الشعور
ما قاله بل المفهوم منه ان حياتهم لا تدرك بالعقل والحس واما اوله

حياتهم ليست من جنس حياة الحيوانات فليس يفهم منه والجواب ان المراد
ان المفهوم من الاية دخلا في التنبيه على ما ذكره لانه يفهم من الاية
انهم احياء والحال ان اجزاء ابدانهم ليست لها حياة فيعلم ان حياتهم
ليست بالابدان واما ان حياتهم ليست من جنس حياة الحيوانات فاثباته
موقوف على ابطال التناسخ وقد ابطله المتكلمون والمشاؤون فليتامل
قوله وعلى هذا فتخصيص الى اخره اي على ما ذكره من ان الارواح باقية
دراكة بعد موت البدن كان كل من الاموات حيا فما وجه تخصيص الحياة
بالشهداء فاجاب بانه لاختصاصهم الى اخره ثم انه يمكن ان يكون لهم
نوع اخر من الحياة لا تحصل لغيرهم كما ورد في الحديث ارواح الشهداء في
حواصل طير خضر كما روى مسلم عن مسروق قال سالنا عبد الله بن مسعود
عن هذه الاية قال انا قد سالنا عن ذلك رسول الله صلى الله عليه
وسلم فقال ارواحهم في جوف طير خضر لها قناديل معلقة بالعرش
تسرح من الجنة حيث شاءت **قوله** عطف على شيء او الخوف الاول الوجه
بشيئين لفظي ومعنوي اما الاول فلاتفاق المعطوف والمعطوف عليه
في التنكير واما الثاني فلان تنكير نقص يدل ظاهرا على البعضية
فلا حاجة الى ان يقال شيء من نقص الاموال **قوله** وعن الشافعي ان الخوف
خوف الله تعالى فان قلت معنى الابتلاء الاختبار بالجوع ونقص المال
والنفس والثمرة ظاهر لان معناه نسلط عليكم الجوع وننقص شيئا من اموالكم
وانفسكم لنختبر هل تشكرون الله اولا واما معنى الابتلاء بالخوف من
الله تعالى فغير ظاهر قلت معناه الابتلاء بشيء فيه الخوف من الله تعالى
فنختبركم هل تخافون منه فتتركون ذلك الشيء اولا واذا حمل الخوف على
الخوف من الغير فوجهه لنبلونكم بشيء من الخوف حتى يظهر انكم تصبرون
وتلتجاون الى الله تعالى في دفع ما تخاف منه اولا **قوله تعالى** وبشر

الصابرين عطف على لنبلونكم عطف المضمون على المضمون كانه قيل وليقع الابتلا
ولتقع البشارة قوله بان يتصور ما خلق لاجله اي يتصور بانه خلق
لاجل العبادة والتسليم للقضا وتكميل النفس ليفوز بالثواب في الدار
الاخرة فيهون عليه فوات الاشيا قوله وانه راجع الي ربه لانه لما
تحقق عند العبد انه فان البتة هان عليه فوات الاشيا ويوجب عليه
شكر انه فات ما تعلق به وهو باق قوله اوليك عليهم صلوات من ربهم
جملة استينافية جواب سوال مقدر كانه قيل ما الذي بشروا به
فقيل اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة اذ يفهم من هذا الكلام ما الذي
بشروا به والاولي ان يقال ان السوال المقدر ما للصابرين المسترجعين
والجواب ما ذكر قوله ومن اسما التزكية والمغفرة قال صاحب الكشاف
المعنى عليهم رافة بعد رافة ورحمة بعد رحمة والظاهر ان المراد من الرحمة
في تفسير الصلاة على ما هو المشهور ما يشمل المغفرة وقال العلامة
التفتازاني حاصل الرافة راجع الي ايصال المسار ودفع المضار فيكون
ذكر الرحمة بعد ذكر الصلاة تخصيص بعد تعميم لان المراد من الرحمة في الاية
الرحمة العظيمة لافادة التنكير التعظيم فيمكن ان يكون المراد منها رؤية
الله تعالي قوله تعالي واولئك هم المهتدون تكرير اولئك لشدة
الاعتنا بالمسند اليه وتميزهم وايراد ضمير الفصل المفيد للحصر اذ لو لم
يكرر اولئك لم يلزم ان يكون الضمير ضمير الفصل فان قلت كيف حصر الاهتدا
في المسترجعين قلت المراد حصر الاهتدا لما وجب عند المصايب لا مطلق
الاهتدا قوله تعالي ان الصفا والمروة من شعاير الله الاية لما ذكر
الله تعالي في الاية حال الصابرين واجرهم العظيم ناسب ان يذكر بعد
امر الحج لان فيه انواعا من الصبر فان فيه الصبر على مشاق السفر والصبر
علي البعد عن الاهل والمال وكل منهما يشتمل علي اصناف من الصبر كما لا يخفي

قوله فغلبا

قوله فغلبا شرعا الي اخره يفهم منه ان الحج والاعتمار من غير اضافة
يفهم منهما الفعلان المخصوصان بخلاف حج فلذا قيل حج البيت قوله
وهو ضعيف الي اخره لا يخفي ان المتبادر من رفع الجناح الجواز فيدل
بظاهره علي التخيير لكن عرضه ان مدلول الاية هو الجواز لا يدل علي نفي الوجوب
فلا يرفع الوجوب فلا يلزم منه نفيه حتي يستدل بها علي نفي الوجوب بل لعل
شيا اخر يدل علي الوجوب وهو لا ينافي مقتضي الاية قوله اي فعل طاعة
ان كان مراده ان معني تطوع هو ما ذكر لم يرد زيادة ان يكون تطوع بمعني
فعل وهو بعيد قوله وخيرا نصب علي انه صفة مصدر محذوف هذا الوجه
يناسب قوله زاد علي ما فرض خيرا وقوله او بحذف الجار يناسب او تطوع
بالسعي وقوله او بتعدية الفعل لتضمنه معني اتي او فعل يناسب الوجه
الاول قوله تعالي من بعد ما بيناه للناس في الكتاب فان قلت
ما فايدة هذا بعد ان قيل ما انزلنا من البينات والهدي قلت لا يلزم
من الانزال التبيين اذ قد يكون الامر المنزل مجملا لا يهتدي اليه
الا بنظر دقيق فلما قيل بيناه ظهر انه لا ابهام ولا اجمال بحيث يفهمه
كل من يكون من اهل المعرفة فان قيل لا يلزم من الانزال ما ذكر لكن
يلزم من انزال البينات ان يكون المنزل مبينا قلنا المراد من البينات
الدلايل والدلايل قد يكون فيها نوع خفا بالنسبة الي البعض قوله وقيل
ما احدثوه من التوبة الي اخره فيه نظر اذ يفهم منه انه اذا لم يظهروا
توبتهم لكانوا عليهم لعنة الله وليس كذلك فان من تاب واصلح حاله
لكان مغفورا عند الله وان لم يظهر حاله عند الناس ويمكن ان يقال لو لم
يظهر حالهم لظن بهم انهم باقون علي الكفر فكان ذلك سبب اقتداء
غيرهم بهم فيصير عدم اظهار التوبة اثما موجبا للعنة فلا تتم توبتهم
الموجبة لرفعها قوله تفخيما لشانهما وتهويلا يعني ان الانا رما ينبغي

ان تكون في الخواطر حتى لا يفعل العاقل ما يستحقها بسببه فيكون
تفخيما لشانهما وتهويلا **قوله** استقر عليهم لعنة الله هذا يدل على ان
عليهم لعنة ثابتة مستمرة اما مطلق اللعنة او لعنة خاصة ومع ذلك
تجدد عليهم اللعنة من الملائكة وغيرهم وهذا هو المفهوم من قوله
يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون **قوله** وقيل الاول لعنهم احيا الى اخره
انما عبر عن اللعن في الحياة بالجملة الفعلية وعن لعنهم بعد الموت
بالجملة الاسمية لان امر الدنيا على التجدد والحدوث وامر الاخرة على الثبات
والاستقرار هكذا قاله العلامة التفتازاني اقول لا يخفى ان امر الاخرة
على التجدد كما علم من تفسير قوله تعالى قالوا هذا الذي رزقنا من قبل
واتوا به متشابها في الاولى ان يفرق بانه يتجدد في الدنيا عليهم
ما يوجب اللعن بخلاف الاخرة فان لعنهم في الاخرة بسبب ما اكتسبوا
في الدنيا فيكون المعنى تجدد عليهم اللعنة بسبب تجدد ما يوجبها او
بان الاخرة ابدية دون الدنيا فانها منقطعة والاخرة ثابتة وان
تجدد فيها الامور فالثبوت انسب بالاخرة والحدوث والتجدد مناسب
للدنيا والظاهر ان هذا مراد العلامة **قوله تعالى** والهكم اله واحد
تكرير لفظ الاله تقرير الوهيته تعالى **قوله تعالى** لا اله الا هو اعلم انهم صرحوا
بان رفع المستثنى على البدل في هذه الصورة ونحوها كالواجب حتى لا يكاد
يستعمل لا اله الا الله بالنصب واقول يظهر منه انه لا يجب ان يقام
البدل مقام المبدل منه بل قد لا يصح فانه لا يصح اقامة لفظ الله مع اداة
الاستثنا مقام المستثنى منه بخلاف ما فعلوه الا قليل اذ لا يصح ان
يقال ما فعلوا الا قليل **قوله** وازاحة لان يتوهم ان في الوجود الها
مستحقا للعبادة لكن لا يستحق العبادة من المخاطبين كما نبه عليه بقوله
لا يستحق منهم العبادة ومحصول ما ذكر ان الهكم اله واحد ينبغي ان يكون

للناس

للناس اخر وقوله تعالى لا اله الا هو ينفي ان يكون اله آخر في الوجود
مطلقا الا للانسان ولا لغيرهم وانما تعرض اولا لنفي اله للناس لشدة
الاهتمام به لانهم اتخذوا الهة والتعرض لنفي اله اخر مطلقا لدفع
وهم عسى ان يرد في بعض الخواطر القاصرة **قوله** وانه لما كان مولى
النعم كلها اقدم ما فيه في اول التفسير **قوله** وما سواه اما نعمة او
منعم عليه هاهنا كلام وهو ان لقائل ان يقول لا يلزم من اختصاص الرحمة
به تعالى اختصاص العبادة به اذ قد يستحق الشخص الحمد بسبب اتصافه
بالكمال وان لم يكن منهما على الحامد كما ذكروا في تعريف الحمد فعلى
احد غيره يستحق العبادة لاجل اتصافه بالكمالات وحينئذ نقول في
الجواب هذا الاخر اما ان يكون مستجمعا لجميع الكمالات وهو خلاف
المفروض لان الرحمة من جملة الكمالات فمن ليس له الرحمة لا يكون
كاملا من جميع الجهات واما ان لا يكون مستجمعا لها وحينئذ
لا يستحق العبادة اذ لا معنى لعبادة الناقص مع وجود الكامل كما
حكم به الفطرة السليمة **قوله** بخلاف الارضين تحتمل امورا احدها
انها ليست بطبقات الثاني انها طبقات لكن ليست متفاصلة بالذات
الثالث انها متفاصلة ولكن ليست مختلفة الحقيقة لكن قوله تعالى
في سورة الطلاق ومن الارض مثلهن على ما فسر البعض به من ان في
كل طبقة خلقا من خلق الله يدل على انها طبقات متفاصلة فيتعين
الاحتمال الثالث وهو عدم اختلاف تلك الطبقات حقيقة وهذا
مما لا بد فيه من برهان مطابق للشرع ويمكن ان يقال افراد الارض
لانها وان تعددت لكنها اصغرها بالنسبة الى السموات فكانها شي
واحد ولان تعدد الافلاك يظهر بالدلائل المذكورة في علم الهيئة
بخلاف تعدد طبقات الارض فانه لم يقم برهان قطعي عقلي على تعدد

طبقاتهما **قوله** اي بنفعهم قال العلامة التفتازاني يعني يجوز ان تكون
ما مصدرية وكان ينبغي ان يبين ضمير الفاعل والظاهر انه للبحر الجاري
لا للفلك لكونه جمعا فان قيل يجوز ان يرجع الضمير الى الفلك ولا
يلزم ان يكون الفلك جمعا بل قد يكون مفردا فان هذه الصيغة
مشتركة بين الجمع والمفرد قلنا الصفة تنفي ان يكون الفلك مفردا
وفيه نظر لان تانيث الفلك لانه بمعنى السفينة كما صرح به المصنف
ويمكن ان يقال اما ان يعتبر تانيثه لكونه بمعنى السفينة فيجب تانيث
الفعل الذي هو ينفع واما ان لا يعتبر تانيثه فلا يصح تانيث وصفه
فتامل **قوله** ولذلك قدم البحر اي لاجل ان ذكر السبب مقدم منظور
في هذا المقام قدم الفلك على البحر لان الفلك سبب معرفة عجائبه
وقدم ذكر البحر على السحاب والمطر لان البحر سببهما **قوله** على الاصل و
على الجمع اي يحتمل ان تكون ضمة الفلك هنا على انه في الاصل كذلك ثم
خفف فسكن او على انه جمع لذلك بتسكين اللام **قوله** كانه
استدل بنزول المطر يعني على هذا العطف كان كل من الانزال
والبث اية مستقلة لا ان البث من تتمة الانزال وتكون المناسبة
بين تينك الجملتين اما تضاد المتعلقين وهما السماء والارض
كما ذكره العلامة التفتازاني او السببية والمسببية فان انزال
الماء سبب لبث الدواب في الارض **قوله** او على احيى والمناسبة
بينهما اما لان الاحياء والبث متعلقان بالارض او لان الاول
سبب والثاني مسبب لان عيش الحيوانات بالماء والنبات **قوله**
مع ان الطبع يقتضي احدهما هذا شبيه بكلام المتفلسفين لكن
مذهب اهل السنة ان لا اقتضاء للطبع وانما هو بمشية الله تعالى
قوله بحيث تصير المنطقة دائرة مارة بالقطبين اقول المنطقة

عبارة عن دائرة عظيمة على ذلك البرج ترتسم من حركته والمراد من القطبين
نقطتان على الفلك هما ابعد النقاط عن تلك المنطقة تتساوى
الخطوط المستقيمة الواصلة بين كل منهما وبين المنطقة يعني فان
كل فلك متحرك بحركة خاصة في الواقع على وجه خاص وله منطقة وقطبان
ويمكن ان تكون حركته على خلاف ذلك الوجه بحيث تكون منطقة
حركته مارة على النقطتين اللتين هما قطباه في الواقع فان فلك
الافلاك مثلا له منطقة هي معدل النهار وله قطبان احدهما
الشمالي والاخر الجنوبي ويمكن ان تحركه مشية الله تعالى على وجه
تكون منطقته مقاطعا للنقطتين اللتين هما قطباه في الواقع
قوله لبساطتها وتساوي اجزائها هذا لا يوجب ما ذكر اذ يمكن ان
تكون الاجزاء متفقة الحقيقة لكن حصل لبعضها من الخارج ما يقتضي
اتصافه ان يكون اوجا والاخر ما يقتضي ان يكون حضيضا فان
اتفاق الافراد في الحقيقة لا يقتضي اتفاقها في الصفات بل يقتضي
اختلافها فيها والا لم تتعدد الافراد واعلم ان ما ذكر مبني على بساطة
الافلاك وانها متحركة وهذان مما ادعاه اهل علم الهيئة والطبيعي
وكل منهما غير مسلم عند اهل الشرع اما الاول فلما ورد على دليله من
المنوع واما الثاني فلمخالفته ظاهر القران فانه يفهم منه ان الكواكب
يسبحون في الافلاك كما قال وكل في فلك يسبحون ومما يجب ان يعلم
ان الغرض يحصل على هذا ايضا اذ يمكن ان يقال ان حركة الكواكب
يمكن ان تكون على انحاء شتى وتكون على خلاف ما يحس منه فلا بد
من قادر مخصص الى اخره **قوله** فلا بد من قادر حكيم يعني لما لم يكن
تفاوت في اجزاء السموات في الحقيقة فلا يمكن ان يكون اوج وحضيض
بواسطة الفاعل الموجب كما هو مذهب الفلاسفة والا لزم الترجيح

بلا مرجح اذ لما تساوت الاجزاء لجعل بعضها متصفا بالاوجبية وبعضها
بالحيضية ليس اولى من العكس ولا من ان يكون بد لها وجهان لجواز
وفيه ما مر ولو كان الفاعل للكل قادرا مختارا لكان التخصيص المذكور
مستندا الى ارادته ومشيئته وههنا بحث غامض وهو ان تعلق الارادة
باحد طرفي الممكن ان كان مقتضى ذات الواجب لزم دوام التعلق وان
كان بارادته لزم احتياج تعلق الارادة باحد الطرفين من تعلق الاخر
من الارادة وهكذا فيلزم التسلسل في التعلقات قال بعضهم هذا
التسلسل غير مستحيل لانه في الامور الاعتبارية ورد بان مجموع
التعلقات الغير المتناهية رجحت على عدمها من غير مرجح وفيه نظر
لانه يجوز ان يكفي في ترجيح المجموع من حيث هو كون كل جزء من ذلك المجموع
علة لجزء اخر وقال بعض اخر يجوز ان تكون الذات القديمة موجبة
لتعلق الارادة القديمة بوجود شيء في وقت معين فالارادة والتعلق
كلاهما قديمان والمراد حادث اقول اذا كان الذات مقتضية لتعلق
الارادة بوجود الحادث في وقت معين لم يكن قادرا بالمعنى الذي
ذكره المتكلمون وهو صحة الفعل والترك بل يمتنع منه الفعل في غير الوقت
المعين ويلزمه صدوره في ذلك الوقت البتة قال في شرح المواقف
انه تعالى قادر اي يصح منه ايجاد العالم وتركه وليس شيء منهما لازما
لذاته بحيث يستحيل انفكاكه والى هذا ذهب المليون كلهم وقال
في شرح المقاصد المشهور ان القادر هو الذي ان شاء فعل وان شاء
ترك ومعناه ان يتمكن من الفعل والترك بحسب الدواعي المختلفة وعلى
ما ذكره هذا البعض ليس الفعل والترك بحسب الدواعي بل الذات تقتضي
الفعل في وقت معين وتقتضي الترك في الاوقات بحيث يستحيل خلاف
المقتضى المذكور والجواب ان صحة الفعل والترك عبارة عن عدم

امتناعهما

امتناعهما مطلقا فيلزم جواز كل منهما في الجملة بل يجوز كل منهما بالارادة
وهو لا ينافي الوجوب اي وجوب الفعل في وقت الارادة وامتناعه
في وقت نعم لو فسرت القدرة بصحة صدور الفعل وعدمه في كل وقت
كان منافيا للوجوب في وقت وامتناعه في وقت اخر واما ما قاله
السيد في شرح المواقف من ان وجود العالم وعدمه لازما للواجب تعالى
فهو لا ينافي الوجوب والامتناع المذكورين وهو ظاهر اذ لو كان احدهما
لازما لامتنع الطرف الاخر فلم يقع في شيء من الازمنة وقس عليه ما نقلنا
عن المقاصد لكن بقي على مقالة ذلك البعض ان محصل كلامه ان حدوث
العالم بان تكون ذاته مقتضيا لتعلق ارادته بوجود العالم في وقت
معين فنقول لابد في حدوثه من حصول ذلك الوقت فننقل الكلام الى
حصول ذلك الوقت ونقول هو من جملة العالم فان كان تعلق الارادة
بوجود ذلك مقتضى ذات الباري تعالى مطلقا لزم وجود ذلك الوقت
دائما وان كان ذاته تعالى مقتضيا لتعلق ارادته بوجود ذلك الوقت
في وقت معين اخر غير ذلك الوقت الاول لزم التسلسل في الاوقات
وهو بديهي الاستحالة بل يلزم ان يكون لكل وقت آخر وهو معلوم
البطلان وههنا بحث اخر وهو ان شارح المقاصد قال ان الاصل
المعول عليه في اثبات قادرية الباري تعالى انه صانع قديم له صنع
حادث وصدور الحادث عن القديم لا يتصور الا بطريق القدرة دون
الايجاب والا يلزم تخلف المعلول عن تمام علته حيث وجدت في الازل
العلة دون المعلول انتهى وعلى هذا نقول اذا كان جاز ان يقتضي
الذات تعلق الارادة بالفعل في وقت معين فيجوز ان يكون العالم
حادثا مع ان الفاعل موجب ولا يلزم تخلف المعلول عن العلة لان الوقت
المعين من تمام العلة وهو لم يحصل في الازل فليتامل في هذا المقام

قوله اذ لوكان معه اله لقدرا لى اخرالكلام فيه نظر اذ للقائل ان يقول
لم لا يجوز ان لا تتوافق ارادتهما ولا تختلفا بان يتوجه احدهما الى ايجاد
بعض العالم والاخر متوجها الى ايجاد البعض الاخر من غير ان يتوجه كل
منهما الى ايجاد ما يوجده الاخر ولا الى عدمه ففي هاتين الصورتين
لا يلزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد ولا العجز المنافي
للالوهية ويمكن تقرير الدليل على التوحيد بحيث تسقط الاعتراضات
بان يقال لو كان الاله متعددا لامكن توجه كل منهما الى ايجاد العالم
واللازم العجز وعلى هذا فاذا توجه احدهما الى ايجاد العالم لامكن في هذه
الحالة توجه الاخر اذ لو لم يمكن لكان المانع توجه الاول فكان الاول
غالبا والثاني مغلوبا ولزم عجز المغلوب واذا امكن فاذا توجه لزم
توارد العلتين المستقلتين وكذا نقول يمكن ان يريد الاخر في هذه
الحالة العدم ولا يمكن حصول مرادهما ولا وقوع مراد احدهما للزوم
عجز الاخر وانما كان العجز منافيا للالوهية اذ الاله المعبود بالحق يجب
ان يكون كاملا من جميع الجهات اذ لو كان ناقصا لم يكن معبودا بالحق
بل الكامل هو الذي يستحق العبودية واما انه يجب وجود الكامل من
جميع الجهات اذ لو كان ناقصا لم يكن معبودا بالحق بل الكامل هو الذي
يستحق العبودية واما انه يجب وجود له كاملا من جميع الجهات والا
فهو مما اطبق عليه العقلا كما نقله العلامة النيسابوري واذا كان
الكامل موجودا فهو حقيق بالعبادة ولا يستحق الناقص وفي هذا المقام
كلام طويل الذيل ذكرناه في الحاشية التي كتبناها على شرح المواقف
فمن اراده فليطلب منها قوله وقيل من الروسا الذين كانوا يطيعونهم
الى اخره يعني استدل القائل بالاية المذكورة قال العلامة التفتازاني
وجه الاستدلال ان التبرء لا يتصور من الاصنام والجواب انه

لاه لاله

لاه لالة في الكلام على كون الذين اتبعوهم اندادا اقول لعل مراد القائل
ان الاية المذكورة دالة على كون الذين اتبعوهم في امتثال اوامرهم
هم الذين يحبونهم كحب الله بقرينة اتصال الايات فهم يكونون اندادا
بزعمهم لان المراد بالند المثل على ما صرح به صاحب الكشاف اذ لا يتصور
ان يكون بالمعنى الحقيقي وهو المثل المعارض قوله كحب الله قال صاحب
الكشاف هذا مصدر مبني للمفعول قال العلامة التفتازاني في اذ لا دلالة
في الكلام على الفاعل اعني المومنين فالمعنى على تشبيه محبوبية الاصنام
من جهتهم بمحبوبية الله تعالى من جهة المومنين فالمعنى على تشبيه
محبوبية الاصنام من جهتهم بمحبوبية الله تعالى من جهة المومنين ثم
قال فان قيل على هذا كيف ينتظم قوله تعالى والذين امنوا اشد
حبا لله وقد حكم اولا بانهم يحبون الاصنام قلنا التشبيه انما وقع
بين المحبوبيتين والترجيح بين المحبتين واثر اشد حبا على احب لئلا يوقع
في الاشد محبوبية اقول لك ان تقول لا اتجاه لهذا السوال
فان معنى الكلام على ما ذكره هو تشبيه محبوبية الاصنام من جهتهم
بمحبوبية الله من جهة المومنين فهو يفيد ان محبوبية الله تعالى من
جهة المومنين اشد من محبوبية الاصنام من جهة الكافرين لان المشبه
به يكون اقوى ثم لا يخفى ان شدة المحبة تقتضي شدة المحبوبية فترجيح
حب المومنين مستلزم لترجيح محبوبية الله تعالى من جهتهم لكن هذا
خلاف المفهوم من كلامه ولخفاء المعنى الذي ذكره صاحب الكشاف
عدل المصنف الى ما ذكره ويفهم مما ذكرنا ان قوله يسوون بينه وبينهم
فيه نظر الا ان يقال المقصود معرفة مقدار حبهم للاصنام فيجب ان يكون
المشبه والمشبه به متساويين كما قرر في موضعه قوله لانه لا تنقطع
محبتهم لله هذا يدل على ان محبتهم لله دائما ودوام الدالة على انها اقوى

فلا اذ لا يلزم من الدوام القوة والشدة اذ قد يكون ضعيف ادوم وجودا
من القوي مثران قوله ولذلك يعد كون الى اخره لا يدل على انقطاع المحبة
فتامل والاولى ان يقال ان المحبة على قدر اعتقاد الكمال في حق ذلك
الشي واعتقاد ايصال النفع منه ولا يخفى ان اعتقاد المؤمنين لكمال
الله تعالى وجلاله وايصال النفع اقوى من اعتقاد الكافرين لكمال الاصنام
بل لا يبعد ان يقال ان الكافرين اذا رجعوا الى انفسهم ورفضوا العناد
وجدوا محبة الخالق في انفسهم اشد من محبة الاصنام لاعتقادهم الكمال
في حق الله تعالى في القدرة وعدم قدرة الاصنام ولذا قد يتبرؤن
عن الاصنام ويلجاؤن الى الله تعالى في الشدايد كما قال تعالى فاذا
ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين الاية **قوله** ولو يعلم
هؤلاء الذين ظلموا باتخاذ الانداد وضع الظاهر موضع المضمر للتصريح
بظلمهم وسبب عذابهم ولفظ اذ الذي للماضي لتنزيل ما هو سيكون البتة
منزلة ما هو كاين ومن فوايد ذكر هذه الجملة بعد ذكر المتخذين للانداد
ازالة انتظار السامع واضطرابه لانه لما سمع المخاطب عظيم جرمهم
وقبح صنيعهم انتظر ان يعلم ما استحقوه بسببه فقيل ولو يرى الذين
ظلموا وقال العلامة التفتازاني اما على قراءة ولو ترى بالخطاب
فهو ايضا اي ترى متعد الى مفعول واحد وينبغي ان يكون اذ يرون
بدلا من الذين ظلموا وكذا اذ تبرا الا انه لم يعهد الابدال من البدل
وان القوة لله جميعا في موقع بدل الاشتمال من العذاب وفي جعله
بمنزلة المبصر المشاهد ما لا يخفى اقول يجوز ان يكون اذ باقيا على
ظرفيته من غير ان يكون بدلا فيكون ظرفا لترى اي لو ترى الذين
ظلموا كائنين في حال رؤيتهم العذاب واعلم انه اذا قرئ ولو يرى
بياء الغيبة كان بمعنى العلم واما اذا قرئ بتاء الخطاب كان بمعنى

الابصار

الابصار **قوله** ولو يرى الذين ظلموا اندادهم لا تنفع لعلموا الى اخره
فيه نظر اذ لا يلزم من هذا الشرط هذا الجزاء فان عدم نفع الاصنام
لا يستلزم عدم نفع غير الله مطلقا والجواب انهم لما اعتقدوا ان
لا شي انفع لهم من الاصنام ولهذا عبدوها وظهر لهم انها لا تنفع
علموا ان لا نافع الا الله **قوله** ولو ترى لرايت امرا فظيعا فان قلت
على هذا التقدير لا يظهر اعراب قوله تعالى ان القوة لله جميعا وربطه
بما سبق والاولى ان يقال لو ترى اذا قرئ بالتاء الفوقانية كان
خطابا عاما ويكون التقدير لو ترى ايها المخاطب فظيع حال الكافرين
لعلمت ان القوة لله جميعا قلنا يمكن ان يقال اذا كان الخطاب
للنبي صلى الله عليه وسلم يكون ان القوة لله جميعا حالا من ضمير يرون
بتقدير عالمين اي يرون العذاب حال كونهم عالمين ان القوة لله
ويكون بدلا من العذاب كما مر **قوله** على الاستيناف اي كل من جملتي
ان القوة لله جميعا وان الله شديد العذاب اذا قرئ ان فيهما
بالكسر يكون استينافا جوابا لسؤال مقدر كان سائلا قال
ان القدرة على العذاب والقوة عليه لمن فقيل ان القوة لله جميعا
فيكون جوابا للسؤال او مفيدا للزيادة اذ يكفي في الجواب ان يقال
ان القوة على العذاب لله فلما قيل ان القوة او القدرة على كل شي
حصل المطلوب والزايد عليه واما اذا كان بتقدير القول فالتقدير
يقولون ان القوة لله جميعا ويمكن ان يقال المراد بالجملة المستانفة
الجملة المنقطعة عما قبلها على اصطلاح النحاة قال ابن هشام
في المغني الجملة المستانفة نوعان احدهما الجملة المفتتح بها النطق
والثاني الجملة المنقطعة عما قبلها نحو قوله تعالى قل سأتلوا عليكم
منه ذكرا انا مكنا له في الارض **قوله** وقيل عطف على تبرا اشارة الى

ضعف هذا الوجه لانه يصير راوا العذاب بدلا من يرون العذاب
وهو لا يبعد قال العلامة التفتازاني ولان الحقيق بالاستعظام
والاستفظاع هو تبروهم في حال روية العذاب لا هو نفسه اقول
لا يخفي ان التبرا المذكور حقيق بالاستعظام لانه دال علي وقوع
امر عظيم **قوله** والاول اظهر لشيئين لفظي ومعنوي اما اللفظي فلاستغنا
عن تقدير قد واما المعنوي فلان العطف يفيد كونه امرا مستقلا
في افادة تفظيع الامر بخلاف ما اذا جعل حالا فانه ليس بمستقل بل
قيد لشي اخر **قوله** تعالي وتقطعت بهم الاسباب قال العلامة
التفتازاني البا للسببية بتقدير مضاف اي بكفرهم او الحالية
اي ملتبسة بهم اقول فيه نظر لان معني تقطعها زوال ولا يخفي ان زمان
زوال الاسباب عنهم ليس زمان التباسها بهم لكن الحالية تفيد
الاتحاد والاولي ان يجعل البا بمعني عن فان البا قد يجي بمعني عن
كما في قوله تعالي فاسئل به خبيرا **قوله** الوصل بضم الواو وفتح الصاد
المهملة جمع وصلة **قوله** السبب الحبل الذي يرتقي به الشجر هذا
التخصيص غير مذكور في الصحاح بل المذكور فيها ان السبب الحبل
والسبب ايضا كل شي يتوصل به الي غيره نعم ذكر العلامة النيسابوري
انهم قالوا ان الحبل لا يدعي سببا الا بعد ان نزل ويصعد به وعلي هذا
بقي ايضا الاشكال في التخصيص بالشجر **قوله** لو للتمني ولذلك اجيب
بالفا وتقدير الكلام لو ثبت لنا كرة فنتبرا لحاصل المعني ليت ثبوت
الكسرة فالتبرا وقوله ولذلك اجيب بالفا يدل علي لو الشرطية
لا تدخل علي جوابها الفا وانما تمنوا ذلك اي الكرة في الدنيا والتبرا
منهم فيها لان التبرا منهم في الاخرة لا ينفع المتمنين المتبعين بكسر
البا ولا يضر المتبعين بفتحها لانهم في عذاب دايم لا يعود عليهم بسبب

التبرا عنهم شي قال العلامة التفتازاني واما علي قراءة مجاهد وهو
قوله اذ تبرا الذين اتبعوا من الذين اتبعوا ببناء الاول علي الفاعل
والثاني علي مفعوله ففيه اشكال لان الاتباع اذ تبروا في الاخرة
لم يكن لهذا التمني معني بل ينبغي ان يكون من قبل المتبوعين علي ما قيل
ان حقه ان يقرا قال الذين اتبعوا علي البنا للمفعول واعترض بان
هذا يكون تمنيا لذل الدنيا بعد ذل الاخرة وفيه نظر اقول اي اعترض
علي ما قاله من انه لم يكن لهذا التمني معني بانا لا نسلم ان لا معني له
بل معناه تمني التابعين ذل الدنيا للمتبوعين بالتبرا عنهم في الدنيا
كما حصل لهم اي للمتبوعين ذل الاخرة ووجه النظر ان علي هذا التقدير
لا يلايم كما تبروا منا اذ ليس في العبارة السابقة اشعار بتبري
المتبوعين من التابعين بل الكلام السابق مفيد لتبري التابعين
من المتبوعين فتامل **قوله** مثل ذلك الارا انما ذكر المصدر لئلا
يحتاج الي التاويل في تذكير اسم الاشارة وعلي هذا ما نقل سيبويه
من تذكير هذا المصدر وتانيثه مثل اراة واراء واقامة واقام
ونحوها **قوله** ومن للتبعيض يدل علي انها للتبعيض علي كل من الاحتمالات
المذكورة وفيه نظر اذ علي تقدير ان يكون حلالا مفعولا لا وجه لجعل
من للتبعيض اذ علي هذا التقدير يكون لكلوا مفعولان احدهما حلالا
والاخر مما في الارض لانه في الحقيقة مفعول علي تقدير كون من للتبعيض
اذ هو في تقدير كلوا بعض ما في الارض بل تكون ابتدائية اي كلوا حلالا
مبتدا مما في الارض قال العلامة التفتازاني ثم قال في الكشاف
اشعار بانه لا يجوز ان تكون للتبيين اقول لا يظهر سبب عدم
الجواز لانه اما بسبب لزوم تقدم البيان علي المبين وهذا لا يصلح
سبب الامتناع اذ هم قد جوزوا تقديم البيان علي المبين كما نص

عليه الرضي وَاما بسبب ان الحلال ليس بعينه ما في الارض لان ما في
الارض حلال وحرام وهو ايضا ليس بسبب اذ البيان لا يستلزم
الحصر اي انحصاره في المبين ولا العكس كما في خاتم فضة وقوله تعالى
واجتنبوا الرجس من الاوثان لان لا ان يثبت ان ما بعد من التبيينية
يجب ان لا يكون اعم مما قبله نعم لو كان من للتبيين لم تكن العبارة
مصرحة بان المقصود اكل بعض كل جنس ما في الارض ولم يعلم ان ما في
الارض حلال وحرام ثم قال فان قيل لم لا يجوز ان يكون مما في الارض
حلالا قدم عليه لتنكيره قلنا لان كون من التبعيضية ظرفا مستقرا
وكون اللغو حالا مما لا تقول به النحاة اقول حاصل السؤال انه لا يجوز
ان يكون على تقدير كون حلالا مفعولا ان يكون مما في الارض حالا
وتكون من تبعيضية اي حلالا حال كونه بعض ما في الارض ومحصول
الجواب انه لزم على تقدير كون مما في الارض حالا احد الامرين اما كون
من التبعيضية اي مجموع من التبعيضية ومجرورها ظرفا مستقرا ان قدر
له متعلق عام ككاين او حاصل اي حلالا كاينا او يكون اللغو حالا
ان علق بكلوا وكل منهما لم يجوزه النحاة **قوله** اذ الحلال دل على الاول
يعني الوجه الثاني اولى اذ الحلال الى اخره قال العلامة التفتازاني
قد يفسر الطيب بما تستطيبه الشهوة المستقيمة ورد بان ما ليس
كذلك اما حلال بلا شبهة فلا منع او لا فخارج بقيد الحلال اقول
فيه نظر لان ما لا يكون حلالا بلا شبهة لا يخرج بقيد الحلال اذ لعله
يكون حلالا لكن يكون بشبهة الا ان يقال المراد من الحلال بلا شبهة
ما علم حكم الشرع بحليته ولك ان تقول ما ذكره المصنف دل على انه
لا يجوز حمل الطيب على المعنى الاول وهو ما يستطيبه الشرع اذ هو معنى
الحلال فيكون تكرارا الا ان يقال المراد ههنا بما يستطيبه الشرع

ما لا يستكرهه

ما لا يستكرهه الشرع بوجه من الوجوه وهو الحلال البين الذي ليس
فيه شبهة اصلا كما ورد في الحديث الحلال بين والحرام بين وبينهما
مشتبهات لا يعلمهن الا الله الحديث ولذا فسره صاحب الكشاف بالطاهر
من كل شبهة وحينئذ فقوله اذ الحلال دل على ممنوع وجعلت ضمة
الطا كانها على الواو ولان الواو المضمومة قد نقلت همزة كما في وقيت
قوله واستعير الامر لتزيينه وبعثه لهم على الشرفية شيئان
احدهما انه اذا كان الامر بمعنى التزيين كان حق العبارة انما يامر
لكم السوء والفحشاء الثاني انه اذا كان بمعنى البعث كان حقها ان
يقال انما يبعثكم للسوء او على السوء والجواب انه على الاول الباء
بمعنى اللام وفي الكلام قلب والاصل انما يامركم السوء انما يزين
لكم السوء فقلب وقيل انما يامركم بالسوء بمعنى انما يزينكم للسوء
مثل عرضت الناقة على الحوض اشعارا بان الاصل السوء واولياء الشيطان
يعرضون عليه وعن الثاني ان الباء بمعنى اللام او بمعنى على على ما جوزه
من وقوع بعض حروف الجر مقام بعض **قوله** وانما اتباع المجتهد فيما
ادى اليه اجتهاده الى اخره يعني ان الشارع صلى الله عليه وسلم اوجب
على المجتهد العمل بما ادى اليه اجتهاده وظنه فاذا ظن حل شيء من الاشياء
كان ذلك الشيء حلالا بالنسبة اليه البتة الى ان يتغير اجتهاده
فكان الحكم على ذلك الشيء علما لا ظنا والظن واقع في طريقه بان يقف
على دليل واجتهد في تحقيق معناه حتى يحصل له الظن بان معناه
كذا فاذا حصل ذلك الظن وكان مفيدا للحل حصل له العلم بحله لانه
في الواقع حلال له في ذلك الوقت البتة وكان الظن واقعا في طريقه
اي في دليله الذي حصل العلم المذكور ولهذا تفصيل مذكور في اوائل
حاشية شرح المختصر للشريف العلامة **قوله** اي لو كان اباؤهم جهلة

الى اخره والتقدير اتبعوهم ولو كان الى اخره سوا كانت الواو حالية او
للعطف كما في قوله احب الانقلاب على احبه فحذف الثاني لدلالة
الاول عليه **قوله** كالانبياء عليهم الصلاة والسلام والمجتهدين في
الاحكام اقول العلم بكون النبي حقا ظاهر بالمعجزة واما كون المجتهد
محقا فلعلنا لا نسلم ان يتصور ان يظهر للعامي كونه محقا وقد يقال ولعل
المراد بالعلم ما يشمل الظن لان غاية ما يحصل للعامي ان يعلم ان المجتهد
وصل اجتهاده الى كذا وكلما بلغ اجتهاده يجب العمل به لكن المقدمة
الاولى ظنية اذ لم يحصل العلم بالسماع من المجتهد واذا كانت احدى
مقدمات الدليل ظنية كانت النتيجة ايضا كذلك وفيه انه خلاف
ما مر من عدم اتباع الظن وان ما فيه اشكالا الا اذا حصلت قرائن توجب
العلم ببلوغ اجتهاده اليه **قوله** فهو في الحقيقة ليس بتقليد يعني
ان التقليد العمل بقول الغير من غير دليل واما اتباع النبي وكذا اتباع
المجتهد فليس كذلك بل هو بالدليل فان الشرع اوجب على العامي
اتباع العالم وهذا دليل الاتباع **قوله** ومثل داعي الذين كفروا كمثل
الذي ينعق او مثل الذين كفروا كمثل البهائم التي تنعق في التوجيه
الاول تقدير مضاف في طرف المشبه وفي الثاني تقدير مضاف
في المشبه به وانما وجب هذا التقدير وان كان التشبيه مركبا لا مفرقا
يكون فيه تشبيه كل جزء بجزء اذ لولا ان المناسبة تقتضي اضافة المثل
الى الحال والقصة في الطرفين اي المتناسبين الواقع احدهما مثلا موقع
الاخر وان لم يكن المقصود تشبيهه به نحو مثلهم كمثل الذي استوقد نارا
ولم يحسن مثلهم كمثل نار استوقدت هذا محصول ما ذكر العلامة التفتازاني
والوجه الاول اظهر في الدلالة على ان داعي الكافرين داع لما لا يسمع الا
دعاء ونداء وان كان الوجه الثاني يدل عليه ثم انه اذا قدر المضاف

المشبه به كان كافيا في التشبيه اذ يكفي ان يقال مثل الذين كفروا كمثل
البهائم بل الظاهر ان يقال ومثل الذين كفروا كمثل البهائم في ان لا تسمع
الا دعاء ونداء وبالجملة فالوجه الاول اولى **قوله** وقيل هو تمثيلهم
في اتباع ابائهم الى اخره ان اراد ان هذا الوجه ظاهر معنى اللفظ فليس
كذلك لان المشبه به في الظاهر هو الذي ينعق بالبهائم لا نفس البهائم
وان اراد ان مآله هذا فهو راجع الى الوجه الثاني من الوجهين الاولين
وهو الذي قدر المضاف في جانب المشبه به ثم انه على هذا يلزم ان لا يكون
للذي ينعق كبير فائدة بل يكفي ان يقال كمثل البهائم التي لا تسمع الا دعا
قوله وهذا يغني عن الاضمار فيه نظر اذ فيه ايضا اضمار وهو قوله في
دعائهم الاصنام والجواب ان المراد من الاضمار ههنا اضمار غير ما ذكر
اذ اضمار مثله مشترك بين هذين الوجهين والوجهين الاولين اذ في
الوجه الاول لا بد من تقدير مثل داعي الذين كفروا في دعوتهم كمثل
الناعق في نعقه للبهائم وقس عليه الثاني من الوجوه لكن غير الوجه
الاخير لا بد فيه من اضمار شيء اخر في احد الطرفين ولا يلزم في هذا الوجه
فان قلت ما وجه التشبيه في هذه الوجوه قلت وجهه عدم
التامل في القول وفائدته وهو في الوجه الاول الدعوة من جانب
المشبه به وقس عليه باقي الوجوه **قوله** الا ان يجعل ذلك من باب
التمثيل المركب يعني لو جعل ما ذكر تشبيها مفرقا بان يكون تشبيهات
متعددة تشبيه الذين كفروا بالناعق وتشبيه دعوة الاصنام بنعق
الناعق بما لا يسمع الا دعاء وتشبيه الاصنام بما لا يسمع الا دعاء لم يصح
الكلام اذ لزم ان يكون للاصنام سمع واما اذا جعل الكلام من باب التمثيل
المركب فلا يلزم ما ذكر اذ فيه تشبيه المجموع بالمجموع فلا يلزم تشبيه
الاصنام بما لا يسمع الا دعاء ورده العلامة التفتازاني بان التشبيه

وان كان مركبا لكن المذكور في الجانبين لابد ان يكون له دخل في التشبيه
وان يكون ما اعتبر في احد الجانبين مما له مناسبة في الجانب الاخر
وبهذا يندفع ما يقال ان مبنى الترتيب على انه يجعل من التشبيهات
المفرقة دون المركبة **قوله** طيبات مادر تو اذا فسر الطيب فيما تقدم
بما لا شبهة فيه فالظاهر ان المراد ههنا مستلذا تهما كما صرح به صاحب
الكشاف وليس المراد ما لا شبهة فيه فقط لانه تقدم والمناسب عدم
التكرار وايضا ههنا مقام الامتنان فالمناسب تفسير الطيب بما
لا شبهة فيه وههنا كلام اخر وهو ان يقال بالمستلذ وما سبق مقام
التخويف بقرينة قوله ولا تتبعوا خطوات الشيطان فالمناسب
تفسير الطيب بما لا شبهة فيه وههنا كلام اخر وهو ان يقال
اذا كان المراد من الطيبة في الاية السابقة المعنى الذي رجحه المصنف
فالمراد من الطيبات في هذه الاية الحلال ويكون الامر باكل بعض الطيبات
الامر باكل ما لا شبهة فيه من انواع الحلال **قوله** لا تمامه اي لاتمام
فعل العبادة وذلك ان تقول العبادة نفس الشكر لانه فعل ينبئ عن تعظيم
المنعم لكونه منعما والعبادة ايضا كذلك فلا يحسن قوله لا تتم الا بالشكر
ويمكن ان يقال قد تكون العبادة بدون الشكر بان يعبد الله تعالى
لاستحقاقه لها لا لكونه منعما على الشاكر او المراد بالشكر الشكر اللساني
قوله بالاستيثار على مضطر اخر بان يوثر نفسه على ذلك المضطر بان
ينفرد باكل الموجود كله مع الاستغناء عن بعضه فيهلك ذلك المضطر
قوله او قصر حرمته على حال الاختيار الى اخره مراده ان معنى الاية
ليس قصر الحرمة على ما ذكر بل في المعنى ما حرم عليكم هذه الاشيا اي الميتة
الى اخره في حال من الاحوال الا في حال الاختيار فيكون المستثنى محذوفا
مقدرا بقرينة قوله تعالى فمن اضطر غير باغ الى اخره **قوله** ما يتلبس

بالنار فيكون مجازا مرسلا بعلاقة السببية والمسببية وهذا مشارك
للدم الذي هو الدية في علاقة التلبس وان كان الدم سبب الدية بعكس
المثال المذكور **قوله** اكلت دما الى اخره بعيدة مهوى القرط عبارة عن طول
عنقها وطيبة النشر معناه طيبة الرائحة وحاصل معناه ان خوف زوجته
بان جعل ضرة لها ومراده انه ان لم اجعل زوجة لك فقد اكلت دما
اي فعلت ما هو عار علي لان اخذ الدية عار عندهم **قوله** ملء بطونهم
هذا بيان حاصل المعنى واصل المعنى يأكلون اكلا كائنا في بطونهم اي في
جميعها **قوله** في الاخرة بكتمان الحق الى اخره الظرف متعلق بالمغفرة
لا باشترى اذ هم لم يشتروا في الاخرة بل في الدنيا وقوله بكتمان الحق
للطالع الى اخره متعلق باشترى لان الكتمان المذكور واشترائهم
العذاب بالمغفرة بل في الاخرة بل في الدنيا **قوله** وما تامة مرفوعة
بالابتداء هذا مذهب سيبويه وكون ما تامة او استفهامية او موصولة
انما هو بالنظر الى اصل التركيب واما في الحال فليس المراد بها هذه المعاني
بل نقلت الى معنى التعجب واعلم ان التعجب اذا استعمل بالنسبة الى الله
تعالى فهو لمجرد استعظام الشيء واما اذا استعمل في غيره تعالى فهو له مع
خفاء السبب **قوله** كقولهم شر اهر ذا ناب وتخصيصه بتقدير الصفة
كما ذهب اليه البعض اي شر عظيم **قوله** او استفهامية هذا مذهب شرذمة
منهم **قوله** او موصولة وما بعدها صلة الى اخره هذا مذهب الاخفش
قوله اي ذلك العذاب بان الله تعالى نزل الكتاب فرفضوه بالتكذيب
يعني ليس سبب العذاب مجرد تنزيل الكتاب بالحق بل هو مع رفضهم له ولما
كان الاول سببا مفضيا الى الثاني اكتفى به **قوله** تعالى ليس البر
ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب اي ليس البر مجرد ذلك ولكن
البر لا يكون الا بر من آمن بالله الى اخره فيكون التوجه الى القبلة . بو ٢

اذا اقترن به الايمان بالله واليوم الاخر والملائكة والكتاب والنبيين
فمن كفر بكتاب من كتب الله او ببعض النبيين فلا اشعار بقلة الكتاب
بالنسبة الى عدد الملائكة والانبياء قوله والاول اوفق واحسن
اما انه اوفق فلموافقته مع السابق وهو قوله تعالى ليس البر ان تولوا
وجوهكم قبل المشرق والمغرب واما انه احسن فلان المقصود معرفة
البر ومنه يعلم البار بخلاف العكس قوله او للمصدر اي الضمير للمصدر
وهو الايتاء قوله والجار والمجرور في موضع الحال اي كائنا على حبه
اي مع حبه فيكون على بمعنى مع صرح بذلك صاحب المغني وهذا اعرابه
على التقادير المذكورة قوله لان ايتامهم خبره مقدر وهو صدقة وصلة
قوله يريد المحاويج منهم الى اخره فيه نظر فان المحاويج منهم المساكين
فهم داخلون في المساكين فذكرهم يكون تكرارا والجواب ان يقال
المراد من المحاويج منهم الفقراء وهم غير المساكين فان المسكين من يملك
شيئا يقع موقعا من حاجته ولا يكفيه والفقير من لا يملك شيئا يقع
موقعا من حاجته وفيه نظر اذ لو كان كذلك لزم ان يكون فقراء
غير ذوي القربى واليتامى غير مذكورين في الاية والاولى ان يقال
المسكين شامل للفقير وتخصيص فقراء ذوي القربى لاختصاصهم بشدة
اهتمام الشرع بهم لان فيهم جهتين فان قلت ايتاء ذوي القربى مامور
به سواء كانوا محاويج اولا قلت الامر كذلك لكن ايتاء المذكورين في الاية
فرض فتقيد ذوي القربى بالمحاويج ليكون ايتاؤهم فرضا فيكون ايتاء
المذكورين في الاية على طريق واحد وفيه نظر سيجيء قوله يرعف به اي يتقدمه
لانه تقدم بسببه فكانه تقدمه قوله كما قال عليه السلام للسائل حق
وان جاء على فرسه فان قلت هذا لا يناسب ما قال من الجاء الحاجة الى
السؤال لان الحاجة فرع ان لا يكون في يده شيء قلت يجوز ان يكون الفقير

مالها

ما لها الفرس مع وجود الفقر فان الفقير كما عرفوه هو الذي ليس له ما يقع
موقعا من حاجته وهو لا ينافي مالكية الفرس قوله ويحتمل ان يكون
المراد بالاول نوافل الصدقات فان قلت هذا لا يناسب ما تقدم من
تقييد ذوي القربى واليتامى بالمحاويج وكذا المساكين والسائلين لان
الاحتياج مستلزم لوجوب الصدقة عليهم قلت لا نسلم ذلك بل قد
يكونون محاويج وليس على المعطي وجوب بل يعطيهم استحبابا كما اذا كان
لاب غني ولد فقير فانه يجب عليه نفقة ولده ويستحب على غير الاب
قوله والموفون بعهدهم فان قلت لم لم يقل واوفى بعهده كما قيل واقام
الصلاة واتى الزكاة للدلالة على انه ليس مثل ما سبق فان الوفاء بالعهد
شامل لجميع ما ذكر فهو عام لما سبق فان الايمان بالله وفاء بالعهد وهو
الاقرار بربوبيته تعالى حيث اخرج الذرية من ظهر ادم وعهد الايمان
بالله تعالى متضمن العهد بالايمان بكتابه ورسله وملائكته وكذا
اقامة الصلاة والزكاة وفاء بالعهد فان الذي آمن بالنبي عهد باقامة
الصلاة والزكاة لانهما من فروعه المرتبة عليه قوله تعالى اذا عاهدوا
فان قلت ما فائدة قوله اذا عاهدوا والحال انه معلوم من قوله والموفون
بعهدهم حين المعاهدة فهو مشعر بسرعة الايفاء قوله لتفضيل
الصبر على سائر الاعمال لك ان تقول الايمان افضل منه ولئن قيل المراد
بالعمل ما يحصل باللسان والاركان والايمان ليس بعمل قلنا فلم لا يعطف
على الايمان ويمكن ان يقال عدم العطف للدلالة على عظم شرفه لكونه امرا
مستقلا قوله تعالى وحين الباس قد يقال هذا تخصيص بعد تعميم
لان الباس داخل في الضراء وفيه نظر لان وقت الباس ليس الضراء بل قد
يترتب عليه ويوجد فيه قوله عن الكفر وسائر الرذائل فيه نظر اذ الرذائل
وانواع المعاصي كثيرة يمكن ان يكون الموصوف بما ذكر مرتكبا لها فان قيل

الحر مثلا ليس منافيا للخصال المذكورة ويمكن ان يقال ان ترك المعاصي
داخل في الصبر او الوفا بالعهد فتامل **قوله** فاقتسموا القتلى الحر منكم
الي قوله فنزلت وامرهم ان يتباوؤا اي يتساووا وهذا يدل علي ان لا يقتل
الذكر بالانثي ولا الحر بالعبد فقوله ولا يدل الي اخره والظاهر ان مراده
من عدم الدلالة عدم الدلالة بالمفهوم لا لة معتبرة لما ذكر لا عدم
الدلالة مطلقا وفيه ما سيجي وفي الكشاف ان الاية تدل بمفهومها
علي ان غير الانثي لا يقتل بالانثي حيث قال من استدل به استدل
بمفهوم الاية قال العلامة التفتازاني وجه الدلالة انها بيان وتفسير
لقوله تعالي وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس فدل علي اعتبار الموافقة
ذكورة وحرية في القصاص لانها بمفهومها تدل علي ان غير الانثي لا يقتل
بالانثي ثم قال وفيه نظر اما اولا فلان الاية لا تدل بمفهومها علي
ان لا يقتل الحر بالعبد لان المفهوم انما يعتبر اذا لم يظهر للتقييد فائدة
اخري وههنا ظهرت الفائدة باعتبار ان الاية نزلت كذلك اقول
فيه نظر اذ لو لم يعتبر المفهوم لم تدل الاية علي ما هو المقصود من النزول
من اعتبار المماثلة وعدم قتل الحر بالعبد والحاصل انه اذا حصلت
فائدة لا تكون موقوفة علي اعتبار المفهوم لا يعتبر المفهوم واما اذا كانت
الفائدة موقوفة عليه فعدم اعتباره ممنوع ثم قال واما ثانيا فلانه
لو اعتبر المفهوم لزم ان لا يقتل الانثي بالذكر نظرا الي مفهوم الايتين
ويدفع بانه يعلم بطريق الاولي واما ثالثا فلانه لا عبرة بالمفهوم في مقابلة
المنطوق الدال علي قتل النفس بالنفس كيف ما كانت لا يقال تلك حكاية
عما في التوراة لا بيان للحكم في شريعتنا لانا نقول شرائع من قبلنا
سيما اذا ذكرت في كتابنا حجة وكم مثلها في ادلة احكامنا حتى يظهر
الناسخ وما ذكر ههنا يصلح مفسرا فلا يجعل ناسخا اقول اذا كانت

مفسرة

مفسرة لما في التوراة لزم ان لا يكون المقصود مما في التوراة قتل النفس بالنفس
كيفما كانت **قوله** وهو ضعيف اذ الواجب في التخيير يصدق عليه انه وجب
الي اخره فيه نظر اذ المستدل استدل بان الاقتصار علي القصاص يدل
علي تعينه ولم يرد ان مجرد نسبة الوجوب اليه دال عليه **قوله** وكذلك
كل فعل جاء في القران اي كل فعل مبني للمفعول رفع به المفعول اذا كان فاعل
مصدره هو الله تعالي قري بصيغة المبني للفاعل ونصب ما بعده ويحتمل
ان يكون المراد ان لفظ كتب في اي موضع اذا كان مفردا بلفظ المبني للمفعول
جاز ان يقرا بالبنا للفاعل فتامل **قوله** والا لما رتب ذلك يعني لما رتب
الدية علي مطلق العفو علم انها احد الامرين اللذين اقتضاهما القتل العمد
اذ لو كان مقتضاه القود فقط لم يثبت من مطلق العفو بلا شرط عوض
وجوب الدية ولك ان تقول يفهم من الاية ان ثبوت الدية مشروط
بالعفو وليس الدية احد مقتضي العمد حتى انه ليس لطلب الدية حتى يعفو
عن القصاص والجواب ان يقال ان مجرد العفو لا يثبت شيئا بل انما يثبت
العفو بالعوض فلو لم تكن الدية مقتضي العمد لم تثبت الدية بمجرد العفو
من غير عوض **قوله** وتقدير الحكم علي مراتبهم فان المناسب بحال البعض
القصاص وبحال البعض الدية **قوله** من حيث انه جعل الشي محل ضده ولك
ان تقول لفظة في في مثل هذا الحديث وهو قوله عليه الصلاة والسلام
ان امراة عذبت في هرة اي لاجل هرة فيكون المعني ولكم للقصاص حياة اي
بسببه اي بسبب مشروعيته فجعله سببا لضده والجواب انه لما كان
القصاص موجبا للحياة فكانه مشتمل عليها فجعله ظرفها توسعا **قوله**
وعلي الاول فيه اضمار وعلي الثاني فيه تخصيص اما الاول فلكون التقدير
ولكم في مشروعية القصاص او في الحكم به حياة واما الثاني فلان المعني
ولغير القاتل حياة فالتقدير ولكم ايها الذين لم تقتلوا **قوله** وتذكير

فعلها للفصل الي اخره فان قيل قد قال ابن الحاجب وانت في ظاهر
غير الحقيقي بالخيار فلا حاجة الي العذر في ترك تانيث الفعل قلت
قد صرح الرضي بان الفعل اذا كان متصلا بغير المونث الحقيقي فالحاق
العلامة احسن واذا كان منفصلا عنه فالتذكير احسن والقران
واقع على الطريق الاحسن فلذا اشتغل بسبب التذكير الذي هو احسن في
الفعل المذكور **قوله** لان اية المواريث لا تعارضه الي اخره وعلي هذا
فيلزم الجمع بين ما اوصي وبين الميراث اذا اوصي للوارث **قوله** والحديث
من الاحاد الي اخره يعني ان الحديث الاحادي لا ينسخ القران كما هو مذكور
في علم الاصول ثم ان الظاهر ان الاقربين اعم من الذين ذكروا في اية
المواريث فلا يلزم من ان لا وصية للقريب مطلقا الا ان يقال المدعي
انها منسوخة في الاقارب الذين ورثوا لا مطلقا **قوله** وتلقي الامة
له بالقبول لا يلحقه بالمتواتر الظاهر ان يقال تلقي الامة له بالقبول
لا يلحقه الي اخره وهذا مطابق لعبارة الكشاف فانه قال وتلقي الامة
اياه بالقبول **قوله** ولعله احترز عنه الي اخره او يحتمل انه احترز
عن النسخ من فسر الوصية بالتفسير الذي ذكره اذ على هذين التفسيرين
لا نسخ للوصية والاولي ان يقال انه احترز عن لزوم اجتماع الوصية
والميراث للوالدين والاقربين اذ اية المواريث كما قال المصنف موكدة
للوصية ولو لم تفسر الوصية بما ذكر لزم ما ذكرنا **قوله** وصل اليه وتحقق
عنده انما فسره بذلك ليكون شاملا للوصي الذي لم يسمع وكذا الشاهد
لكنهما علما وتحقق عندهما الوصية فان الشهادة على الوصية لا حاجة
فيها من السماع الي الموصي بل تثبت بالتسامع على ما هو مذكور في الفقه
قوله توقع وعلم الي اخره قد يقال ان توقع الشي مستلزم للظن بوقوعه
وهو مناف للعلم فالمقصود من العلم ما يشمل الظن الذي يجري مجرى العلم

كما

كما هو من الكشاف وقال العلامة التفتازاني في التوقع وان لم يستلزم الجزم
لم يناف فجاز الجمع بينهما ثم استعمال التوقع فيما لا جزم بوقوعه اكثر واظهر
قوله تعالي يا ايها الذين امنوا كتب عليكم الصيام الايات لما امر الله
تعالي فيما تقدم العباد بالاوامر المذكورة من الامر بالبر والوصية
والوصية والنهي عن القتل وتبديل الوصية وغير ذلك حث على ما هو
وسيلة الي الطاعات وزاجر عن المعاصي وهو الصوم **قوله** وفيه توكيد
للحكم الي اخره لانه اذا تحقق عند الشخص ان الصوم عبادة قديمة قد
جرت الانبيا والامم عليها تاكد الصوم عنده لعلمه بانه امر عظيم
اهتم به اهتماما شديدا وقد يقال ان قوله وتطييب للنفس اشارة الي
ان الامور الشاقة اذا عمت طابت **قوله** او الاخلال باداته الي اخره
عطف على قوله المعاصي اي لعلكم تتقون المعاصي وتتقون الاخلال
باداته وعلى هذا يكون ههنا تقدير اي لعلمكم فالحكم المذكور وهو
وجوب الصوم عليكم كما وجب على من قبلكم لاحترازكم عن الاخلال المذكور
قوله ونصبها ليس بالصيام لوقوع الفصل بينهما حاصل كلام الرضي
انهم منعوا ذلك لان الفصل بين بعض الصلة وبعضها لا يجوز لان المصدر
بتاويل الفعل مع الموصول الحرفي وهو ان المصدرية وانا لا ادري منعا
من ذلك اذ ليس كل ما اول بشي حكمه حكم ما اول به وقد صرح صاحب
الكشاف بان انتصاب اياما بصيام كقولك نويت الخروج يوم الجمعة
قال العلامة التفتازاني هذا بنا على تجويز عمل المصدر في الظرف مع تخلل
الفاصل وان لم يجز في غيره **قوله** وفيه ايما الي اخره لا يظهر وجه هذا
الايما ويمكن ان يقال ان راكب السفر عبارة عمن يتلبس به ويستقر عليه
كما استقر الراكب على المركوب ولذا عبر عنه بقوله تعالي على سفر فيه ايما
الي ان يكون الشخص مسافرا من اول اليوم لانه استقر على السفر وامامه

لعله بالحكم

سا فرتم اثنا اليوم فهو لم يستقر عليه **قوله** وقيل على الوجوب واليه
ذهب الظاهرية لانه الظاهر والحمل على الرخصة بتقدير الشرط **قوله**
وقرئ يطوقونه هذا صيغة المبني للمفعول من باب التفعيل ويطوقونه
بالادغام وكان في الاصل يتطوقونه فادغم التاء في الطاء وهذا مبني على
للفاعل من باب التفعل **قوله** ويطيّقونه ويطيقونه الاول بتشديد
الياء الثانية والثاني بتشديد الطاء والياء ايضا **قوله** بمعنى
ثابتا الى قوله ثابتا اي غير منسوخ فمعناه من قيام بالكلية وللمشقة
فعليه فدية طعام مساكين **قوله** اي يصومونه جهدهم وطاقتهم
وهذا يستلزم التعب والمشقة **قوله** فزاد في الفدية يعني لفظ خيرا
في قوله فمن تطوع خيرا مصدر خرت يا رجل فانت خايرا اي حسن وفي
قوله فهو خير له اسم تفضيل **قوله** وجهدتم طاقتكم اي تعبتم غاية
طاقتكم **قوله** ذلكم اشارة الى ما فهم من الاية السابقة من وقت الصوم
قوله وفيه ضعف لان فيه فصلا بين العامل بالخبر سيما معمول
هو بمنزلة جزء من الكلمة لان ان المصدرية حرف موصول والفعل مع
ما في حيزها صلة لها **قوله** فاضيف اليه الشهر وجعل علما قال
العلامة التفتازاني اي جعل المضاف والمضاف اليه علما والا لم يحسن
اضافة شهر اليه كما لا يحسن انسان زيد ولهذا لم يسمع شهر رجب
وشهر شعبان وبالجملة فقد اطبقوا على ان العلم في ثلاثة اشهر مجموع
المضاف والمضاف اليه شهر رمضان وشهر ربيع الاول وشهر ربيع
الاخر وفي البواقي لا يضاف شهر اليه ثم في الاضافة يعتبر في اسباب
منع الصرف وامتناع اللام وجوبها حال المضاف اليه فيمتنع شهر
رمضان وابن داية من الصرف ودخول اللام وينصرف مثل شهر
ربيع الاول وابن عباس ويجب اللام في مثل امرء القيس ويجوز في مثل

ابن

ابن العباس اقول اما امتناع دخول اللام على رمضان وداية بل امتناع
الصرف فيه اما الاول فللالف واللام المزيدتين والعلمية واما الثاني
فللتانيث والعلمية واما وجوب اللام في مثل امرء القيس وجوازه في
مثل ابن العباس نظرا الى حال المضاف اليه كما صرح به فالظاهر ان السبب
فيه ان القيس من الاسماء المرتجلة اذ لم يذكر له معنى يكون جنسا والقاعدة
ان العلم المرتجل اذا قارن ارتجاله اللام تكون اللام لازمة فكذا
اذا كان المرتجل مضافا اليه لان المضاف الذي وقع جزء العلم كان
محلى باللام حين الوضع واما العباس فليس كذلك اذ هو ليس بمرتجل
بل منقول فيجوز فيه الامران كما هو القاعدة اما الدخول فلكونه صفة
في الاصل فيدخل فيه اللام تلميحا الى الوصف الاصلي واما عدمه فالنظر
الى ان اصله مجرد عن اللام **قوله** لامن الالباس فان قلت يجب ان لا يحذف
لان حذف المضاف في هذا المركب من قبيل حذف بعض الكلمة من غير سبب
من الاعلال وغيره **قلت** جوزوا حذف بعض هذا العلم لانهم اجروا
مثل هذا العلم مجرى المضاف والمضاف اليه حيث اعربوا الجزئين
قوله لارتماضهم فيه قال صاحب الصحاح ارمض الرجل من كذا اشتد
عليه واقلقه **قوله** لارتماض الذنوب فيه لم يوجد في الصحاح الارتماض
بمعنى الاحتراق وانما ذكر ان رمض جاء بهذا المعنى **قوله** او لوقوعه
ايام رمض الحر الى اخره قال في الصحاح يقال انهم لما نقلوا اسماء الشهور
عن اللغة القديمة سموها بالازمنة التي وقعت فيها فوافق هذا
الشهر ايام رمض الحر فسمي بذلك **قوله** بما تضمن معنى الشرط لوصول الموصول
بصلته **قوله** وفيه اشعار يعني انه رتب عليه قوله فمن شهد منكم
الشهر فليصمه وجعله خبرا فيكون من قبيل ترتب الحكم على الوصف
يعني انه صار بشرفه لنزول القرآن فيه سببا للامر بالصوم الذي هو

من اعظم العبادات فيه **قوله** وقيل من شهد منكم هلال الشهر لا حاجة في
جعله مفعولا به الى تقدير بل يجوز ان يقال من ادرك منكم الشهر فليصم
وخصص المسافر والمريض بما سيجي **قوله** فيكون الى قوله مخصصا له
لانه اذا جعل الشهر مفعولا به وشهد بمعنى ادرك كان شاملا للمقيم
والمسافر فيكون قوله تعالى ومن كان منكم مريضا او على سفر مخصصا مخرجا
للمسافر والمريض عن الحكم المذكور واما المريض فهو مخصص على التقدير
الاول ايضا فيكون مراده من جعله مخصصا كونه مخصصا لهما معا
قوله ولعل تكريره لذلك اي تكرير المسافر والمريض بعد ذكرهما لاجل
التخصيص ولك ان تقول التخصيص مستفاد من الاية السابقة والجواب
انه ليس فيما سبق تصريح بتخصيص صوم رمضان بخلاف الثاني **قوله**
اولئلا يتوهم نسخه كما نسخ قرينه اي تكريره لئلا يتوهم ان رخصة المسافر
والمريض في الاية منسوخة كما نسخ القرين وهو قوله تعالى وهو قوله
تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين فانه منسوخ كما مر
قوله اولئلا يتوهم نسخه كما نسخ قرينه اي تكريره لئلا يتوهم ان رخصة
المسافر والمريض في الاية منسوخة كما نسخ القرين وهو قوله تعالى
وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين فانه منسوخ كما مر **قوله**
لتكملوا العدة على سبيل اللف لا يخفى انه لف من غير ترتيب والاولى ان
يقال ان لتكملوا العدة علة للامر بالقضا في عدة ايام اخر ولتكبروا
الله على ما هداكم علة التيسير وقوله تعالى ولعلكم تشكرون علة عدم
ارادة العسر **قوله** اولا فعال لكل لفعله اي امر بمراعاة العدة لتكملوا
العدة وامر بالقضا لتكبروا ويسر لكم لعلكم تشكرون والاول اوجه
من حيث قلة التقدير والثاني من حيث اتصال كل علة بمعلولها **قوله**
اي يريد بكم لتكملوا فتكون اللام زيادة للتاكيد وفيه اي في جواز

العطف

العطف المذكور بعد للفصل بينه وبين المعطوف عليه بجملة ولو قوع
قوله ولعلكم تشكرون مفعول يريد ولا وجه له لان لعلكم تشكرون
لا يصلح للمفعولية يريد بل هو ما يصلح لان يكون مفعول يريد هو تشكرون
من غير لعل اي يريد شكركم **قوله** ولذا عدي بعلى لما كان التكبير التعظيم
بالحمد فيكون المعنى ولتكبروا الله على ما هداكم تضمين قال العلامة
التفتازاني في تقرير التضمين طرق احدها جعل الفعل المذكور حالا لا
مثل لتحمدوا الله مكبرين ليكون ما تعلق به الجار والمجرور مذكورا قصدا
وعكسه مثل لتكبروا الله حامدين واختار صاحب الكشاف هذا
الوجه لان التعليل بالتعظيم حال الحمد وجعله مقصودا من التعظيم انسب
من العكس لان الحمد انما يستحسن ويطلب بما فيه من التعظيم اقول هذا
دليل خاص بهذا المقام والدليل العام ان يقال ان جعل الفعل المذكور
تابعا والمقدر اصلا مخالف للظاهر جدا ومشتمل على كثرة التغيير **قوله**
تمثيل لكمال علمه الى اخره حاصله تشبيه حال الله تعالى في الاطلاع
على حالهم بحال من قرب مكانه منهم في الاطلاع وقد صرح العلامة التفتازاني
بانه يكون استعارة تبعية تمثيلية اقول وفيه بحث اما اولا فلما
حقق سابقا من كلام الشريف العلامة من ان الاستعارة التمثيلية
لا تتحقق في لفظ مفرد واما ثانيا فلان المشبه به يجب ان يكون اقوى
في وجه الشبه من المشبه وههنا ليس كذلك وهو ظاهر والجواب
عنه ان اطلاع القريب المكاني اظهر عند الجمهور وان كان اضعف في
نفس الامر وهذا الظهور كاف في صحة التشبيه **قوله** لا يكاد تخلو من رفث
اي من اظهار شي يجب ان يكنى عنه اي لم يصرح به عند غيره وانما قال
كناية عن الجماع ولم يجعله مجازا لامكان حمله على معناه الحقيقي شبه
باللباس الى اخره فيكون التقدير هن كلباس لكم وانتم كلباس لهن

حتى يكون تشبيها لا استعارة لان طرفي التشبيه مذكوران كقوله صم
بكم اي هم كصم مبالغة في التشبيه قال العلامة التفتازاني ان اللباس
في قول الجعدي استعارة وليس على اداة التشبيه كما هو قول الاكثرين
وذلك لان الظاهر ان عليه متعلق به كما في اسد علي فلو اراد ان اللباس
بالمعنى الحقيقي لا يتعلق به الجار والمجرور اذ هو يتعلق بالمشتقات وما في
حكمها واللباس ليس كذلك اذ معناه الثوب يلزم ان يكون مجازا وفيه
نظر اذ يجوز ان يكون المتعلق ههنا مقدرا كما قيل في نحو اسد اي مجترئ
علي فيكون التقدير فيما نحن فيه لباس مشتمل عليه **قوله** وبذلك
خرجا عن الاستعارة الى التمثيل اي التشبيه قال في الكشاف فان قلت
أهذا من باب الاستعارة ام من باب التشبيه قلت قوله من الفجر
اخرجه من باب الاستعارة كما ان رأيت اسدا مجاز فاذا زدت من فلان
رجع تشبيها فان قلت لم زيد من الفجر حتى كان تشبيها وهلا اقتصر على
الاستعارة التي هي ابلغ من التشبيه وادخل في الفصاحة قلت
لان من شرط المستعار ان يدل عليه الحال او الكلام ولو لم يذكر من
الفجر لم يعلم ان الخيطين مستعاران فزيد من الفجر فكان تشبيها بليغا
وخرج من ان يكون استعارة اقول قد قرر المعلقون على الكشاف ما قاله
ههنا ومنهم العلامة التفتازاني لكن المذكور في التلخيص وشرحيه ان
الاستعارة هي اللفظ المستعمل في غير الموضوع له لعلاقة التشبيه
ولا يخفى ان المفهوم مما قاله صاحب الكشاف من ان المراد من الخيط
الابيض اول ما يبدو من طلوع الفجر ان الخيط في الاية الكريمة ليس في
معناه الاصلي بل بمعنى الفجر بعلاقة التشبيه بينه وبين المعنى الاصلي
فكان استعارة لا تشبيها فان قيل المشروط في الاستعارة ان لا يكون
طرفا التشبيه مذكورين وههنا مذكوران فان احد طرفي التشبيه الفجر

والآخر

والآخر الخيط الابيض قلنا اذا لم تكن استعارة ولا يخفى انه ليس مجازا
مرسلا فثبت قسم ثالث من المجاز والحال ان صاحب التلخيص وشارحه
حصر المجاز في الاستعارة والمجاز المرسل واعلم انه يمكن ان يقال تقديره
حتى يتبين لكم شيء كالخيط الابيض من الفجر بان تكون من بيانية لكن
ما ذكره المصنف وصاحب الكشاف من تفسير الخيط الابيض باول
ما يبدو من طلوع الفجر يأبى ذلك اذ على التقدير المذكور يكون الخيط
الابيض على حقيقته فان قلت من الفجر بيان لاي شيء قلت بيان للشيء
المقدر ان جعل تشبيها اي الشيء الذي كالخيط الابيض الذي هو الفجر
والى ما ذكرنا اشار العلامة التفتازاني حيث قال وجه كونه تشبيها
حذف الاداة ووجه الشبه كما في زيد اسد لكنه لا يلائم قول صاحب
الكشاف ان قوله من الفجر بيان للخيط الابيض وكذا تفسيره الخيط الابيض
باول ما يبدو من طلوع الفجر كما ذكرنا اللهم الا ان يأول العبارتان
على وجه يصح الكلام فيقال معنى قوله من الفجر بيان للخيط الابيض بيان
لما هو شبيه بالخيط الابيض ويقال مثل هذا التاويل في قوله الآخر
ولا يخفى ما فيه فليتأمل **قوله** فلعله كان قبل دخول رمضان بان كانوا
يصومون النفل لان رمضان وقت الحاجة الى البيان وتأخير البيان
عن وقت الحاجة لا يجوز **قوله** او اكتفى اولا باشتهارهما في ذلك اي
باشتهارهما الخيط الابيض والاسود في بيان الصبح وسواد اخر الليل
قوله فيقتضي صوم الوصال فيه نظر اذ غاية ما يدل عليه هو انقطاع
الوجوب عند اخر اليوم ولا يلزم منه حرمة الوصال قال العلامة
التفتازاني مبنى الدلالة على نفي الوصال هو ان الليل غاية للصيام
والى متعلق به وهو ظاهر لا للايجاب وكما في تلك الدلالة من المناقشة
قال صاحب الكشاف قالوا فيه دليل على نفي الوصال **قوله** لان النهي في

العبادات يوجب الفساد العبارة المحررة ان يقال فعل شيء في العبادات
نهي عن ايقاعه فيها يوجب فسادها وفيه نظر اذ الغيبة مثلا منهي
عنها في الصوم ولا تفسده والجواب ان المراد من النهي النهي عن شيء
يكون النهي عنه مخصوصا بالعبادة والغيبة ليست كذلك اذ
ليس النهي عنها مخصوصا بالعبادة بل هي منهي عنها مطلقا **قوله**
وفيه دليل على ان الاعتكاف يكون في المسجد عدل عن عبارة الكشاف
وهو غير محسن في ذلك العدول اذ في عبارة الكشاف اشعار الى
ضعف القول المذكور دون عبارة المصنف لانه قال صاحب الكشاف
قالوا فيه دليل على ان الاعتكاف لا يكون الا في المسجد واورد عليه
ان التقييد بقوله تعالى في المساجد دليل على ان الاعتكاف
قد يكون في غير المسجد والا لما كان للتقييد فائدة قال العلامة
التفتازاني وجه دلالته على ما ذكر بان المباشرة حرام في الاعتكاف
اجماعا فلو لم يكن ذكر في المساجد لبيان ان الاعتكاف لا يكون
الا في المسجد لزم اختصاص حرمة المباشرة باعتكاف يكون في المسجد
وهو باطل وفاقا وبعبارة اخرى ان التقييد يدل على ان له مدخلا
في علية الحكم فالمتعلق به المتوقف عليه اما تحقق الاعتكاف او
حرمة المباشرة والثاني منتف فتعين الاول اقول السؤال
باق بعد فان محصل السؤال ان صاحب الكشاف فسر الاعتكاف
بما فسر به المصنف واذا كان كذلك فعدم تحققه في غير المسجد
ظاهر ولا حاجة الى التقييد بقوله في المساجد ومحصل البيان
المذكور ان هذا القيد لبيان اختصاص الاعتكاف بالمسجد اذ لو لم
يكن كذلك لم يكن له فائدة ويرد عليه ان اختصاص الاعتكاف
بالمسجد لا يفهم من التقييد بل المفهوم منه خلافه واما قوله لو لم

يكن

يكن كذلك لم يكن له فائدة ففيه نظر لم لا يجوز ان يكون له فائدة
كما سيجيء والاولى ان يقال المراد من العكوف في الاية هو اللبث
بقصد القربة فيكون العكوف مستعملا في جزء المعنى الشرعي لانه
اللبث في المسجد بقصد القربة وحينئذ ظهر فائدة قوله في المساجد
فان قيل اللبث بقصد القربة اما ان يمكن تحققه في غير المساجد
او لا والاول منتف اجماعا فتعين الثاني فيكون العكوف هو اللبث
بقصد القربة في المساجد فيكون ذكر المساجد تكرارا قلنا سلمنا ان
اللبث بقصد القربة لا يكون الا في المسجد لكن لا يلزم منه ان يكون
المكث في المسجد جزءا من معنى العكوف حتى يلزم ان يكون ذكر في
المساجد مكررا فان قيل اندفع التكرار لكن يبقى كونه مستغنى عنه
قلنا لعل ذكرها لبيان شرفها حيث جعل هذه العبادة مخصوصة
بها فان قيل لا يخفى ان عبارة المصنف قاصرة عن افادة المراد
لانه قال الاية تدل على ان الاعتكاف يكون في المساجد ولا
تدل على انه لا يكون في غير المساجد وهذا هو الغرض قلنا مراده
ان الاعتكاف مخصوص بالمساجد واعلم ان صاحب الكشاف لم
يجزم بان فيه ما ذكر بل نقل عن المفسرين واما المصنف فقد جزم
بان فيه دليلا على ما ذكره وفيه ما ذكر ولذا قال العلامة التفتازاني
وجه الدليل ظاهر بل ربما يدعى دلالته على ان الاعتكاف قد يكون
في غير المسجد وقال الطيبي قال صاحب التقريب ليس فيه ما يدل
على ذلك **قوله** اي تلك الاحكام التي ذكرت اي الامور الواجبة
والمحرمة التي ذكرت فان بعض الامور المذكورة كاتمام الصوم الى
الليل واجب وبعضها وهو المباشرة حرام ويرد عليه ان بعض الاحكام
المذكورة اباحات وهي كلوا واشربوا وباشروا وابتغوا وتوجيه

النهي عن قرب المباحات مشكل واشكل منه النهي عن قرب الواجب فالظاهر
الاقتصار على التوجيه الثاني اي المحارم **قوله** نهي ان يقرب الحد
الحاجز بين الحق والباطل فيه نظر اما اولا فلانه يدل على ان بين
الحق والباطل شيا اخر غيرهما وليس كذلك ويمكن ان يقال المراد
بالحق الحلال البين وبالباطل الحرام والحد الحاجز الشبهة كما قال
النبي صلى الله عليه وسلم الحلال بين والحرام بين وبينهما مشتبهات
لا يعلمهن كثير من الناس الى اخر الحديث الطويل الذي ما ذكر المصنف
الا جزءا منه فظهر بما ذكرنا ان المصنف قصر في تقرير المقصود واما
ثانيا فلان الاحكام المشار اليها احكام شرعية والضمير في قوله
تعالى راجع اليها فالمعنى النهي عن قرب تلك الاحكام لا عن قرب
الحاجز بين الحق والباطل فتامل والاولى ان يقال حد الشي ما يدخل
فيه وتلك الاحكام التي هي التحريم موانع لان يدخل احد ما يحرم
بسببها فيكون المعنى تلك احكام الله المانعة عن الاشتغال بما
حرمته **قوله** ويجوز ان يراد بحدود الله محارمه المحرم الذي مر صريحا
شي واحد هو المباشرة فتعدد المحارم باعتبار انه يستفاد مما
ذكر محارم فان كل ما هو ماموريه دل على محرم هو ترك ذلك المامور
والمامور الواجب المذكور من اول ايات الصوم الصوم والقضا
بالشرط المذكور واتمامه الى الليل **قوله** وبينكم نصب على الظرف او
الحال الى اخره والمعنى لا تاكلوا اموالكم في المعاملة الحاصلة بينكم
او حاصلة بينكم بالباطل وحصول المال في الجماعة ان يقدر كل على
اخذه ويمكن ان تحمل الاية على ان معناها لا تاكلوا اموالكم المشتركة
بينكم بالباطل حتى يفهم بالطريق الاولى النهي عن المال الخاص بالغير
وعلى هذا التوجيه ظهر فائدة بينكم ولا يتوجه السؤال بانه لم لم

يقال

يقل ولا تاكلوا اموال الغير بالباطل فان قلت هذه العبارة غير ظاهر
مطابقتها سبب النزول على ما دل عليه الحديث قلنا قد ظهر تطبيقه
بما قلنا فان سبب النهي عن اكل المال المشترك يدل على النهي عن المال الخاص
بالطريق الاولى **قوله** او نصب باضمار ان الوجه هو الاول لان الوجه
الثاني نهي عن الجمع ولا يلزم النهي عن كل واحد مع انه المقصود قال
العلامة التفتازاني في امثال هذا الكلام وان كان للنهي عن الجمع
لا ينافي ان يكون كل من الامرين منهيا اقول وهو وان كان كذلك
لكن توجيه الكلام على وجه يدل على المنع من كل واحد اولى **قوله** او
ملتبسين بالاثم اي تكون الباء للملابسة واما على الاحتمال الاول
فتكون للسببية او الاستعانة **قوله** مع العلم بها اقبح اي الاتيان
بالمعصية مع العلم بكونها معصية اقبح وعلم منه ان الاتيان بها مع
عدم العلم بكونها معصية قبيح ولا يخفى ان المراد من القبح القبح الشرعي
ولقائل ان يقول لا نسلم ان ارتكاب المعصية مع عدم العلم بكونها
معصية قبيح لان القبيح هو الحرام ولا ياثم الشخص بما هو معصية الا
بعد العلم بكونه معصية كما هو مذكور في كلام العلماء الا ان يقال قبح
يكون الاتيان بالمعصية مع الجهل بحالها موجبا للاثم لتقصير الفاعل
في تحقيق حالها وعدم الاحتياط **قوله** تعالى يسئلونك عن
الاهلة لما ذكر امر الصوم الذي قد وقت برؤية الهلال وفي خاص
ذكر بعده ما يتعلق بالاهلة ليكون تقريبا الى ذكر احكام الحج المتعلقة
بها **قوله** تعالى قل هي مواقيت للناس والحج قد جعل هذا من قبيل
الاسلوب الحكيم والاولى ان يقال لان السوال سوال عن الحكمة
والفائدة واجيب ببيان الحكمة وليس السوال عن السبب الموجب
اذ ليس عبارة السوال دالة عليه هذا ما اختاره صاحب الكشاف

لكن عبارة المصنف وهي قوله او انهم لما سألوا عما لا يعنونه الى اخره
يدل على انه من الاسلوب الحكيم لان مضمون هذا الكلام انهم سألوا
عما لا يتعلق بالنبوة من سبب تشكلات الاهلة وعلتها فاجيبوا
بالحكمة والفائدة تنبيها على ان اللائق بحالهم مثل هذا السؤال
وهو السؤال عن فائدة الاهلة لانه متعلق بامر النبوة ولا يخفى
ان هذا المعنى مطلوبهم من السؤال على الوجه المذكور فيكون من قبيل
الاسلوب الحكيم **قوله** تعالى وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم
ان قيل لا حاجة الى الذين يقاتلونكم لانه مفهوم من قاتلوا لان
المقاتلة لا تكون الا من الجانبين قلنا نقول معنى الاية اقتلوا الذين
يشتغلون بقتلكم او اقتلوا الذين ينصبون لقتالكم ويتوقع منهم
ذلك وهم الشبان الاقوياء او الذين يريدون قتلكم وهم الكفرة كلهم
وانما حمل على ذلك لان المامور في الحقيقة ليس القتل من الجانبين واما
حمل بقاتلونكم على ما ذكره فلان قتلهم اي قتل المؤمنين الكفرة ليس
مشروطا بالمقاتلة من جانبهم وعلى الاول حكم الاية منسوخ من
حيث المفهوم اي مفهومه منسوخ بقوله وقاتلوا المشركين كافة
فان قيل على الثاني ايضا منسوخ لان الوجه الثاني يدل على نفي قتل
الشيوخ والصبيان والنساء فيكون منسوخا بقوله تعالى وقاتلوا
المشركين كافة قلنا الحديث دال على المنع من قتلهم وهو حكم معتد
في بعض ما ذكر فقوله قاتلوا المشركين كافة مخصص بالحديث ان
قيل اذا كان قاتلوا بمعنى اقتلوا كما ذكرتم فما فائدة العدول عن الثاني
الى الاول قلنا المبالغة في قتل الكفرة لان من يكون بصدد القتال
يكون اهتمامه بالقتل اشد **قوله** واقتلوهم حيث ثقفتموهم فان
قيل ظاهر هذا مخالف لما سبق لانه دال على قتل المشركين ايما

وجد

وجد سواء اشتغل بالقتل ام لا وسواء كان له قوة القتال ام لا اذ القتل
غير مقيد بقيد فنقول المراد الامر بقتلهم حيث قاتلوا في حل او حرم
فهو في الحقيقة مبين للمراد من الاول وهو العموم المكاني وليس
المراد تعيين العموم والذي هو المعنى الثالث من المعاني المذكورة في
الاية السابقة **قوله** كالاخراج من الوطن فيه نظر فان كل احد يخرج
من وطنه لخوف القتل بل لما هو اصعب من القتل فكيف يكون الاخراج
من الوطن اشد من القتل **قوله** حتى يقتلوا بعضكم ليس المراد حتى يقتلوا
كلكم وهذا الكلام بظاهره يدل على ان المراد بضمير المخاطبين البعض
واما ضمير الغائبين فالمراد منه الكل وقال العلامة التفتازاني
المراد بضمير الغائبين ايضا البعض لانه ليس المراد النهي عن قتلهم جميعا
الى ان يصدر القتل منهم جميعا اقول اراد انه لو اريد بضمير الغائبين
الجميع لكان المعنى ما ذكر وهو ان قتلهم مشروط بان يصدر القتل منهم كلهم
ولم يقتل لو صدر القتل من بعضهم وهو ليس بمراد بل المراد انه لو قاتل
بعضهم وجب قتلهم **قوله** اي فلا تعتدوا على المنتهين يدل على ان
قوله تعالى فلا عدوان الا على الظالمين كناية عن النهي عن العدوان
على المنتهين فيكون هو المراد هكذا قاله العلامة التفتازاني اقول
جعله كناية يدل على انه يمكن ان يراد المعنى الحقيقي لكن اذا اريد
به المعنى الحقيقي لا يرتبط بما سبق فان قيل اذا اريد به المعنى الحقيقي
كان هناك مقدر فكانه قيل فان انتهوا فلا عدوان عليهم وليس
العدوان الا على الظالمين قلنا اذا قدر ما ذكر لا يصلح قوله تعالى فلا
عدوان الاية لان يكون كناية اذ يجب حمله ح على المعنى الحقيقي وفيه
نظر **قوله** او انكم ان تعرضتم الى اخره فعلى هذا يكون هنا جملة مقدرة
اي ان انتهوا فلا تتعرضوا لهم فان تعرضتم صرتم ظالمين ولا عدوان الا على

الظالمين **قوله** اي كل حرمة وهي ما يجب ان يحافظ عليها يجري فيها
القصاص فان بعض الجنايات لا قصاص فيه وكذا القذف وكذا قوله
فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم مستثنى عنه ما ذكر فان الاشيا
المذكورة لا يجري فيها الاعتدال بالمثل **قوله** اي لا تجعلوها آخذة
بايديكم لان القاشي الي التحفي قد يوجب اخذه **قوله** اي ائتوا بهما تامين
كاملين الي قوله ويويد بقراءة من قرا واقيموا علي هذا يكونان واجبين
لانه امر باتيانهما حال كونهما كاملين مستجمعي الاركان والشروط بخلاف
ما اذا حمل اللفظ علي ظاهره فانه يدل علي وجوب اتمامهما ولا يدل وجوب
الاتمام علي وجوب الاصل اذ لعل المعنى انما اذا شرعتم فيهما فاتموهما والحج
المستحب وكذا العمرة المستحبة اذا شرع فيهما يجب اتمامهما قال
العلامة التفتازاني قوله اتموا صريح في الوجوب والاصل توافق القرائتين
وحينئذ يحتاج في الجواب الي ان يقال ان ههنا قرينة صارفة
عن حمل الامر علي الوجوب وهو تصريح الحديث بنفي الوجوب واثبات
الافضلية والتطوع وهذا انما يصح لو ثبت سبق الحديث ليكون قرينة
علي عدم الوجوب واما اذا سبقت الاية ودلت علي الوجوب كما هو الاصل
فرفعه بالحديث يكون نسخا للكتاب بخبر الواحد وانه غير جائز اقول
اذا تقدمت الاية لا يلزم نسخ الكتاب بخبر الواحد اذ الاية وان دلت
ظاهرا علي الوجوب لكن وقوع الحديث بعده يبين ان المراد ليس الوجوب
بل الاستحباب فما ثبت الوجوب في الواقع حتى يكون الحديث رافعا نعم
تاخير البيان وهو جائز في الجملة وكذا يلزم بيان الكتاب بخبر الواحد
وهو ايضا جائز **قوله** فجاز ان يكون الوجوب بسبب اهلاله بهما
الي اخره هذا بناء علي ان الاهلال بالعمرة يوجبها وان كانت مستحبة
في الاصل **قوله** فمن تمتع بالعمرة الي الحج فمن تمتع بالعمرة منتهيا انتفاعه

بها الي الشروع في الحج والتمتع ان يحرم بالعمرة في اشهر الحج ويأتي بافعالها
ثم يحرم بالحج من جوف مكة ويأتي باعماله ويقابله القران وهو ان
يحرم بهما معا ويأتي بمناسك الحج ويدخل فيها مناسك العمرة والافراد
هو ان يحرم بالحج وبعد الفراغ منه بالعمرة **قوله** فهو دم جبران الي اخره
اي هو جبر لما اساء من تاخير الحج **قوله** او مقيدة معطوفة علي قوله
موكدة لان قوله تعالى تلك عشرة يحتمل كمال بدليتها وعدمها اشارة
الي الحكم المذكور ههنا وهو الحكم بوجوب الهدي علي المتمتع **قوله** تعالى
ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام فان من كان اهله حاضريه
ليس له ميقات معين بل يكون كلها ميقاته يحرم في اي موضع فهو غير
مقصر بخلاف غير الحاضر فانه قصر بانه لم يحرم بالحج من ميقاته **قوله**
او اطلاقا للجمع علي ما فوق الواحد هذا يدل علي ان وقت الحج شهران فقط
فالاولى الاقتصار علي ما ذكر اولا **قوله** وهو دليل علي ما ذهب اليه الشافعي
ما مر من ان وقت الاحرام بالحج هو الاشهر المذكورة اذ يفهم من قوله تعالى
فمن فرض فيهن الحج انه لا يجوز فرض الحج الا فيها اذ لو جاز في غيرها لما كان
لقوله تعالى فيهن فائدة **قوله** حثهم علي التقوى ثم امرهم بان المقصود
بالتقوى هو الله تعالى فان قيل لا يخفى ان التقوى الاحتراز عن مخالفة
الله تعالى فيكون الحث علي التقوى هو الامر بتقوى الله فما معنى قوله
حثهم علي التقوى ثم امرهم الي اخره قلنا الاحتراز عن المخالفة المذكورة قد
يكون لاجل الغير رياء فلما كان الامر بالتقوى محتملا لهذا وان كان
بعيدا زيل هذا الاحتمال بقوله تعالى واتقون يعني ان التقوى
ما يكون لله تعالى لا يقال لكان الاولى ان يقال فاتقون يا اولي
الالباب حتى يدل علي ان الامر بالتقوى هو الامر بتقوى الله تعالى فيكون
ادل علي الغرض وهو ان التقوى ما يكون لله تعالى لانا نقول في قوله

تعالى واتقون بعد قوله تعالى وتزودوا فان خير الزاد التقوى دلالة
على ان هذا العام مخصوص بذلك الخاص كما يقال افعل هذا الامر
وافعله عندي **قوله** وان تبتغوا قال العلامة التفتازاني هذا
الظرف متعلق بقوله جناح او عليكم اقول على التقدير الثاني يكون
متعلقا بما تعلق به عليكم وهو واقع فتقديره ليس جناح واقعا عليكم
في الابتغاء فالغرض نفي وقوع الجناح عنهم في الابتغاء **قوله** ولان تنوين
الجمع المؤنث السالم تنوين المقابلة لا تنوين التمكين اجتمع مع لام التعريف
وما رأينا هذا الكلام في غيره من الكتب قال الرضي انما يسقط التنوين
مع لام التعريف لاستكراه اجتماع حرف التعريف مع حرف يكون في بعض
المواضع علامة التنكير وهذا الكلام يدل على منافاة التنوين مطلقا
مع اللام **قوله** وذهاب الكسرة تبع التنوين هذا هو المذهب الراجح
فانهم اختلفوا في ان الممنوع بالذات من غير المنصرف هو التنوين والكسرة
معا او التنوين والكسرة تبع واختار المحققون الثاني قال الرضي
والاقرب الثاني اعني سقوط الكسرة تبعا للتنوين وذلك لان الكسرة
تعود في الضرورة مع التنوين تابعة له مع انه لا حاجة داعية الى اعادة
الكسرة وقوله من غير عوض الى اخره معناه ان ذهاب الكسرة تبع
لذهاب التنوين في غير المنصرف بلا عوض من اللام او الاضافة وعرفات
ليس كذلك اي لم يذهب منه التنوين لعدم الصرف حتى تتبعه الكسرة
فلذا كسر وانما حذف الكسر تبعا للتنوين فيما لا ينصرف للنص من اول
الامر على ان حذف التنوين لعدم الصرف لا لشيء اخر اذ قد يحذف التنوين
لشيء اخر هكذا قال الرضي ويمكن ان يقال لما كانتا اي التنوين
والكسرة خاصتين للاسم مرتبطا احدهما بالاخر غاية الارتباط اوكانهما
تلفظ بما دفعة وحذف منه التنوين تبعه الكسر **قوله** او لان التانيث

هذا

هذا دليل اخر على عدم منع دخول الكسر والتنوين لكن الدليل الاول فيه
التزام منع الصرف مع جواز دخول الكسر والتنوين وفي هذا الدليل
التزام الصرف وفي عبارته نظر لان قوله او لان التانيث معطوف
على قوله لان تنوين فيكون تحت قوله وانما نون وكسر وفيه العلمية
والتانيث فيصير المعنى وانما نون وكسر وفيها العلمية والتانيث
لان التانيث الى اخره ولا يخفى ان قوله لان التانيث الى اخره يفيد
ان ليس تانيث في عرفات فيؤول المعنى الى انه وانما نون وكسر وفيه
العلمية والتانيث لانه ليس فيه تانيث وهذا حكم باجتماع النقيضين
فتامل **قوله** وهي ليست بتاء التانيث الى اخره اي ليست التاء لمحض التانيث
وان دلت عليه في الجملة **قوله** وهي من الاسماء المرتجلة اي عرفة من الاسماء
الموضوعة لهذا الموقف لا انه لها معنى اخر ثم نقل الى هذا المعنى
فان قلت ما ذكر من وجوه التسمية يدل على انها ماخوذة من المعرفة
قلنا هذا مجرد احتمال ليس بمرضي عند المحققين ولو سلم فلا يوجب
كونه من الاعلام لان مجرد القياس والجواز لا يكفي في كون العلم
منقولا بل لا بد ان يوجد في الاستعمال كذا قاله العلامة التفتازاني
فتامل ويعلم مما ذكرنا ان حق العبارة ان يقال وهي من الاسماء المرتجلة
الا ان يتحقق استعمال عرفة جمعا للعارف وعبارته اوضح من عبارة
الكشاف فانه قال وهي من الاسماء المرتجلة لان عرفة لا تعرف في اسماء
الاجناس الا ان تكون جمع عارف فان معناه بحسب الظاهر ان عرفة
اذا كان جمع عارف يكون مما يعرف من اسماء الاجناس وحق العبارة ان
يقال ان عرفة اذا كان جمع عارف يكون من اسماء الاجناس **قوله** والامر
به غير مطلق يعني ان الامر بالذكر ليس بمطلق بل مقيد بالاضافة فلا
يلزم ان تكون الاضافة واجبة لان مقدمة الواجب المقيد قد لا تكون

واجبة فان النصاب مقدمة لوجوب الزكاة وهو اي الوجوب مقيد
بالنصاب لكن تحصيله ليس بواجب قال العلامة التفتازاني يمكن بيان
وجوب الوقوف بعرفة بان ذكر الاضافة بكلمة اذا للدلالة على القطع وهو
في حكم الشرع الوجوب كانه قال الافاضة واجبة عليكم فاذا افضتم
فاذكروا الله ثم انها تقتضي سابقة الكون والاستقرار بعرفات
ليكون مبدأها منها وهو معنى الوقوف بها والحضور فيها اقول فيهما
نظر اما في الاول فلانه يصح ان يقال اذا صليتم العيد فكبروا وهو لا يدل
على وجوب صلاة العيد واما الثاني فلما ذكرنا من ان كونها مبدأ الافاضة
لا يتوقف على الوقوف بها كما اذا قيل اذا افضتم من رأس الجبل فافعل
كذا لا يتوقف كون رأس الجبل مبدأ الافاضة على الوقوف به والجواب
عن الاول بانا لا نسلم صحة العبارة المذكورة وهي اذا صليتم العيد
فكبروا عند من لم يقل بوجوب العيد الا بحسب التوسع ولو سلم فهو خلاف
الظاهر لكن الكلام فيما هو الظاهر وعن الثاني ان المراد من الوقوف
بها الحضور فيها سواء وقف او مر بها **قوله** فان في عرفة المازم
طريق ضيق بين الجبلين **قوله** ويؤيد الاول الى اخره وجه التاييد
ان الحديث يدل على ان اتيان المشعر الحرام كان بعد الركوب من المزدلفة
وكان الدعاء والتكبير به وما ذاك الا بالجبل **قوله** ما مصدرية
او كافة يعني ان كلا المعنيين يصح على التقديرين هذا هو الظاهر من
كلامه ثم انه على الاول اعني اذا كان بمعنى علكم كان الكاف للتقييد
اي اذكروه على طريق علمكم وعلى الثاني للتشبيه ومحل كما هداكم على
المصدرية النصب اي اذكروه ذكرا مثل هدايته اياكم واذا كانت كافة
لا عامل له لانه لم يبق حرف جر بل يعتبر من جهة المعنى كذا قال العلامة
التفتازاني اقول توضيحه انه اذا كانت ما مصدرية كان محل الكاف

النصب

النصب بان يكون بمعنى المثل وان يكون صفة موصوف مصدر محذوف كما
ذكروا واذا كانت كافة لم يكن للكاف عامل لانه حرف لان ما الكافة لا تلحق
الكاف الا اذا كانت حرفا حتى تكفها عن العمل ولم يكن لها معمول ايضا لان ما
الكافة تكفها عن العمل ثم انه اذا كانت ما كافة لم يبق معنى صحيح الا بتقدير
شيء وهو ان يكون لشيء هداكم به فيبعد ان تجعل كافة حتى يحتاج الى كثرة
تقدير ولم يجعل ما بمعنى الذي قال صاحب المغني ان بعضهم جعل ما في قوله
تعالى كما لهم الهة كافة وبعضهم جعل ما موصولة والتقدير كالذي
هو الهة لهم وظني ان ما ذكر تكلف والحق ما قاله صاحب المغني من
ان الكاف في كما هداكم للتعليل وما مصدرية اي اذكروه لتعليمه اياكم
او كهدايته اياكم **قوله** يجمع اسم المزدلفة لاجتماع الناس فيها **قوله** وثم
لتفاوت الى اخره فكانه قيل افيضوا من عرفات ثم لا تفيضوا من المزدلفة
ومعنى ثم الدلالة على تفاوت ما بين الافاضتين قال العلامة التفتازاني
ان التفاوت والبعد في المرتبة انما يعتبر بين المعطوف والمعطوف عليه
وهو ههنا عدم الاحسان الى غير الكريم وعدم الافاضة من المزدلفة
لكن قد جرت عادة صاحب الكشاف انه يعتبر في امثال هذه المواضع
التفاوت بين المعطوف عليه وبين ما دخله النفي في المعطوف
لا بينه وبين النفي كما في قوله وان يقاتلوكم يولوكم الادبار ثم
لا ينصرون ان ثم للدلالة على بعد ما بين توليهم الادبار وكونهم ينصرون
اقول الذي يخطر لي ان ثم للتفاوت بين الافاضتين المتحدتين ذاتا
المتغايرتين اعتبارا فان التقدير افيضوا من حيث افاض الناس وهو
عرفات ايضا فالاولى الافاضة من عرفات من حيث هي والثانية الافاضة
ايضا لكن اعتبر من حيث انها اي الافاضة سنة قديمة وشرع مستمر
جرت عليها الاعصار فثم للدلالة على هذا التفاوت وعدم نظير

ذلك في تفسير قوله تعالى أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون
قوله والمعنى فاذكروا الله ذكرا كذكركم اباءكم الى اخره فيكون المعنى
او اذكروا الله ذكرا اي اشد ذاكرية فيلزم جعل الذكر ذاكرا وههنا كلام
وهو ان يكون المشبه به يجب ان يكون اقوى من المشبه والحال انه يجب
ان يكون ذكر الله اقوى والجواب ان ذكرهم الاباء اشهر عندهم وهذا
يكفي في كونه مشبها به فانه قد يكتفى في المشبه به بكونه اشهر وان لم
يكن اقوى في ذاته **قوله** او على ما اضيف اليه على ضعف لزوم العطف
على الضمير المجرور من غير اعادة الجار هذا مذهب البصريين واما الكوفيون
فجوزوا ترك الاعادة مستدلين بقراءة حمزة في قوله تعالى واتقوا
الله الذي تساءلون به والارحام وقد مر ما نقلنا عن الرضي فيه **قوله**
تفصيل للذاكرين الى اخره قال العلامة التفتازاني فان قيل ههنا
قسم اخر وهو من يطلب الاخرة فقط ولا يطلب شيئا من الدنيا قلنا
ليس هذا القسم موجودا اذ طالب الاخرة فقط بحيث لا يحتاج الى الحسنة
في الدنيا لا يوجد في الدنيا اقول فيه نظر لان الاحتياج الى الحسنة في
الدنيا لا يستلزم طلبها فلعل طالب الاخرة قصر نظره على طلبها وجعل
امره الدنيوي الى مشيئة الله تعالى متوكلا عليه مفوضا امره اليه
راضيا بكل ما ورد عليه ولذا ورد في الحديث من جعل الهموم هما واحدا
هم الاخرة كفاه هم دنياه وظني ان في هذا المقام وقع اكتفا فانه ذكر
قسمان وترك ثالث لانه اذا كان حال طلب الحسنة في الدنيا والاخرة
ما ذكر كان حال طلب الاخرة فقط احرى بان يكون مقرونا بالفوز والفلاح
قوله او من طلب خلاق قال العلامة التفتازاني فان قيل الطلب انما
هو في الدنيا واما في الاخرة فليس الا الحظ او الحرمان قلنا لفظ في
الاخرة ليس ظرفا للطلب بل معناه ليس له في الاخرة وبالنسبة اليها

طلب

طلب نصيب اصلا اقول في السؤال والجواب نظر اما في السؤال فلانا لا نسلم
عدم الطلب مطلقا في الاخرة غاية الامر ان يكون حصول المطلوب مترتبا
على الطالب بلا تراخ ان كان الطالب من اهل الجنة وعدم حصوله ان كان
من اهل النار واما في الجواب فلانه تكلف مستغنى عنه والحق ان يقال
ان تقدير الكلام وما له من خلاق اي طلب خلاق في الاخرة بان يكون
في الاخرة متعلقا بخلاق وصفة له اي خلاق كائن في الاخرة وقدم
لكونه ظرفا **قوله** اي من جنسه فتكون من تبعيضية اي بعض افراد
هذا الجنس وقوله او من اجله فتكون من ابتدائية والمبتدا بمنزلة
الفاعل قال العلامة التفتازاني وعلى تقدير ان يكون اولئك اشارة
الى الفريقين تكون من تبعيضية لا ابتدائية فاعلية اذ ليس ما اعطى
الفريق الاول من الامور الدنيوية تسببا عما لهم الروية اقول يمكن
ان يشمل الفريقين بان يكون الفريق الاول فاعلا لفعل حسن لكن لما
لم يكونوا طالبين للاخرة عوض عن فعلهم الحسن في الدنيا وما لهم في الاخرة
من خلاق ثم انه لو اريد بالنصيب ما يقدر ان يصل الى الانسان سواء
كان خيرا او شرا ليصح ان يشمل الفريق الاول ايضا اذ يمكن ان يترتب
على فعلهم القبيح مصائب في الدنيا والاخرة **قوله** او مما دعوا به الى اخره
قال العلامة التفتازاني وان جعل كسبهم عبارة عن دعائهم وطلبهم
ايتاء الحسنتين تكون من تبعيضية بمعنى انهم لا يعطون الا بعض ما
طلبوا وهو القدر الذي استوجبوه في الدنيا نظرا الى المصالح وفي الاخرة
نظرا الى الاستحقاق اقول فيه نظر اما اولا فلاحتمال ان يعطى بعض
الفريقين كل ما طلبوا في الدنيا او في الاخرة والدنيا واما ثانيا فلان
الاستيجاب والاستحقاق اللذين ذكرهما غير مطابق لمذهب اهل السنة
الا ان يقال اجرى كلامه على طريقة المعتزلة كما هو مذهب صاحب

الكشاف **قوله** والتعجب حيرة تعرض للانسان لجهله بسبب المتعجب
منه في هذا التعريف دور ودفع الدور ان يقال لجهله بسبب الشيء
والاولى ان يقال التعجب بديهي والتعريف تنبيه فلا دور في الحقيقة
قوله في امور الدنيا وسبب المعاش اراد به ان ههنا محذوفا ويكون
التقدير هكذا في امور الحياة الدنيا اي ما يتعلق بها وقوله او في معنى
الدنيا اراد به المقصد او المقصود ويكون المعنى تعجبك قوله في مقصد
الحياة الدنيا او مقصودها اي مقصود من مقاصدها ولذا لما فسر
صاحب الكشاف الكلام بهذا التفسير اي فسر الحياة الدنيا بمعنى الدنيا
قال لان ادعاء المحبة بالباطل يطلب حظا من حظوظ الدنيا فتامل
الا وجه من الوجوه المذكورة ما ذكرا ولا **قوله** شديد العداوة يفهم منه
ان الاشد ليس بافعل التفضيل والا لم يفسر بشديد بل باشد والدليل
على انه افعل ان الصفة لا يبنى منه افعل التفضيل فان قيل ما يجيء من
قوله وهو اشد الخصوم خصومة يدل على انه اشد الخصوم قلنا هذا
لازم معناه لا ان معناه الاشد **قوله** نزلت في صهيب الى اخره على
مقتضى الرواية المذكورة يكون يشري بمعنى يشتري لا بمعنى يبيع
كما ذكرا ولا **قوله** كافة اسم للجملة لانها تكف الاجزاء عن التفرق هكذا
ذكره العلامة التفتازاني او قوله في كون الجملة من حيث هي جملة مانعة
من تفرق الاجزاء بحث الا ان يقال المراد من المنع ان اجتماع الجملة
يمنع التفرق وينافيه والاولى ان يقال لان الجملة تكف وتمنع الاجنبيه
كل جزء **قوله** بكليتكم اي لا يبقى شيء بكليتكم الا والاسلام يستغرقه فلا يبقى
مكان لغيره فكافة على الاحتمال الاول والثاني حال عن الضمير وعلى
الثالث والرابع عن السلم فان قيل ان الحال يجب ان يكون حالا عن
الفاعل او المفعول والسلم ظرف ليس واحدا منهما قلنا هو قسم من اقسام

المفعول به لانه قسمي المفعول به الى ما كان بواسطة الحرف وبغير
الواسطة فان قيل كيف يصح ان لا يبقى مكان لغيره ولا بد للانسان
من ضبط امور المعاش ثم انه لا حاجة الى ذلك فلا بد ان يسري السلم
الى كل الاجزاء واما انه لا يدخل منها شيء اخر فلا حاجة اليه قلنا معنى
كلامه انه لم يبق مكان مختصا بغيره او يقال اذا كان ضبط طريق
المعاش بطريق الشرع كان من جملة السلم **قوله** بالتفرق والتفريق
التفريق ان يدخل بعضهم في السلم دون بعض والتفريق ان يدخل في بعض
امور الاسلام دون بعض فيفرقون بين امور الدين او يفرق بين الانبيا
والشرائع كما قال تعالى لا نفرق بين احد من رسله اي لا نفرق بينهم
في الايمان بان نؤمن ببعضهم ونكفر ببعضهم **قوله** او الاتون على الحقيقة
بباسه اي فانهم الاتون مع باسه لان فاعل الاتيان بل فاعل كل شيء
هو الله تعالى عند اهل الحق فان قيل هم ما ينظرون ذلك قلنا المراد
تمثيل حالهم بحال من ينتظر ذلك فانهم لما حصلوا ما استوجبوا به العذاب
شبه حالهم بحال من انتظره فاستعمل العبارة المذكورة فيهم والمعنى
ما استحقوا الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام **قوله** قضي الامر
عطف على هل ينظرون الا ان ياتيهم الله لان هذه الجملة اخبارية في
المعنى وان كان انشا في الصورة **قوله** وكم خبرية او استفهامية على
تقدير ان تكون خبرية فالسؤال عن حالهم وسبب طغيانهم وجحودهم
الحق فيكون المسؤل عنه غير مذكور وعلى تقدير ان تكون استفهامية
فالاستفهام للتقرير اي حملهم على الاقرار بنزول الايات الكثيرة
وكم اتيناهم قيل انه في موضع المصدر اي سلهم هذا السؤال وقيل انه
مفعول به وقيل بيان للمقصود وهذه كما ترى لا تخلو عن شيء **قوله**
وكم نصب على المفعولية اي على مفعولية لاتيناهم قدمت لتصدرها

قوله ومن للفصل قال العلامة التفتازاني قالوا اذا فصل بين كم
ومميزها حسن ان يؤتى بمن وقال الرضي واذا كان الفصل بين كم
الخبرية ومميزها بفعل متعد وجب الاتيان بمن لئلا يلتبس بمفعول
ذلك الفعل المتعدي وحال كم الاستفهامية المجرور مميزها مع
الفصل كحال كم الخبرية في جميع ما ذكر وبين هذين النقلين اختلاف
من وجوه احدها ان النقل الاول يدل على ان حكمهما حكم الفصل مطلقا
ذلك والثاني يدل على ان الاتيان بمن فيهما اذا كان الفصل بفعل
متعد وثانيها ان الاول يدل على حسن الفصل ولا يدل على الوجوب
بخلاف الثاني وثالثها ان الاول يدل على ان حكم كم مطلقا ذلك
والثاني على انه مخصوص بكم الخبرية وكم الاستفهامية منه المجرور
مميزها ويمكن ان يقال في دفع الاختلاف ان الفصل بمن حسن مطلقا
وهو مقتضى النقل الاول وان الفصل بها واجب في صورة مخصوصة
وهي ما ذكره الرضي ولا منافاة بين الحسن في جميع الصور وبين الوجوب
في بعضها **قوله** بعد ما وصلت اليه وتمكن من معرفتها فيه امور احدها
ان فيه نوع تكرار لان الوصول معلوم مما سبق لان لفظ الايتاء والتبديل
ينبئ عن المجيء والوصول فلابد من القول بان جاءته ههنا مستعمل في المعنى
المجازي ولهذا قال صاحب الكشاف معناه من بعد ما تمكن من معرفتها
ثم قال بدلوها بعد ما عقلوها وكان ذكر الوصول والتمكن مستدركا
فتامل الثالث انه قال وفيه تعريض بانهم بدلوها بعد ما عقلوها
وهو لا يناسب التفسير المتقدم وهو قوله وتمكن من معرفتها فان قلت
كيف ترتب هذا الجزاء وهو قوله تعالى فان الله شديد العقاب على الشرط
والحال ان هذا الجزاء متقدم على الشرط فان الله تعالى متصف في الازل
بكونه شديد العقاب قلنا المعنى ومن يبدل نعمة الله من بعد ما جاءته

يعاقبه الله اشد عقوبة لان الله شديد العقاب او لان هذا الشرط
سبب الاخبار بانه شديد العقاب كذا قاله العلامة التفتازاني
وكونه سبب الاخبار المذكور باعتبار ان فاعله يستحق التهديد
والتخويف والاخبار بانه تعالى شديد العقاب فكانه قيل ومن يبدل
نعمة الله يستحق ان يخبر بان الله شديد العقاب **قوله** مزين بالوضع
اي كل منهما يطلق عليه انه مزين باعتبار جريان العادة على ان عند
حصول هذه الاشياء حصل التزيين ويرد على الكشاف حيث جعل
المزين الشيطان بناء على ان مذهبه من انه لا يصدر عن الله تعالى
قبيح واذا نسب اليه لابد من تاويل وهو ان التزيين عندهم فيما نحن فيه
عبارة عن خذلانهم وامهالهم حتى استحبوا الحياة الدنيا ليدل على انهم
متقون وان استعلاءهم للتقوى فيه انه يدل على انهم لو لم يكونوا متقين
لم يكونوا مستعلين على الكفار وليس كذلك بل المؤمنون كلهم لهم
استعلاء على الكفار الا ان يقال يراد بالتقوى التقوى من الشرك
قوله متفقين على الحق قال صاحب الكشاف يريد فاختلفوا فيه
وفي قراءة عبد الله كان الناس امة واحدة فاختلفوا وقيل كان الناس
امة واحدة كفارا فبعث الله النبيين فاختلفوا عليهم والاول الوجه
قال العلامة التفتازاني لدلالة الاية والقراءة عليه ولكون الاتفاق
على الايمان كان في اول زمن آدم وفي آخر زمن نوح مقررا محققا بخلاف
الاتفاق على الكفر اقول كون الاية والقراءة دالة على انهم كانوا متفقين
على الحق فيه خفاء اذ يمكن كون الناس كفارا على دين واحد باطل ثم
صاروا مختلفين في اديانهم الباطلة فبعث الله النبيين ليحكم بينهم
فيما اختلفوا فيه بان يبطلوا اديانهم الباطلة والجواب عنه انه
لو كان كذلك لكان الاولى البعث قبل الاختلاف وعبارة المصنف

خالية عن الترجيح الذي ذكره صاحب الكشاف ولا بد منه **قوله** يريد
به الجنس ولا يرتد الى اخره رد على الكشاف حيث قال ادمج كل واحد منهم
كفاية **قال** العلامة الطيبي هذا الثاني ايضا صحيح لان النبيين عام
خص لتقييده بقوله وانزل معهم الكتاب بالمشهورين الذين انزل
معهم الكتاب **اقول** يمكن ايضا ان يقال ان النبيين على العموم ونسبة
انزال الكتاب تغليب فان بعضهم انزل عليهم الكتاب والبعض الاخر
تابع لهم فغلب الاول على الثاني ونظيره ذلك كثير **قوله** وما اختلف
فيه في الحق او الكتاب **فان** قلت قوله تعالى وما اختلف فيه يدل
على ان بعض الناس محق وبعضهم مبطل لكن الحصر المذكور يدل على ان كلهم
مبطل لانه افاد ان الاختلاف لا يكون الا من الذين اوتوا الكتاب
بغيا بينهم قلنا كون الاختلاف بسبب البغي لا يستلزم ان يكون كلهم
على الباطل بل يجوز ان يكون بعضهم على الحق لكن مخالفة بعضهم الحق تكون
للبغي **قوله** فجعلوا ما انزل مزيحا للاختلاف سببا لاستحكامه
هذا يدل على ان ما اختلف بمعنى ما استحكم واستمر اختلافهم
وانما فسر بذلك لان الكلام السابق وهو ان التقدير فاختلفوا
فبعث الله النبيين يدل على ان الاختلاف قبل بعث النبيين وقوله
تعالى وما اختلف فيه الا الذين اوتوه من بعد ما جاءتهم البينات
يدل على تاخير الاختلاف عنه فبينهما اختلاف واذا فسر الاختلاف
باستحكامه حصل الاتفاق وارتفع الاختلاف **قوله** ومعنى الهمزة
فيه الانكار قال صاحب الكشاف الهمزة للتقرير والانكار وكلام
المصنف احسن اذ لا فائدة في الحمل على التقرير اي الحمل على الاقرار على
ما صرح به العلامة التفتازاني بل المقصود انكار ذلك الحسبان
بمعنى انه لا ينبغي ان يكون ذلك لكن يرد ههنا انه صرح بان النبي

عليه الصلاة والسلام داخل في المخاطبين وكيف ينسب ذلك الحسبان
اليه الا ان يقال نسبته اليه صلى الله عليه وسلم على سبيل التغليب
كما قالوا في قوله تعالى او لتعودن في ملتنا اي نسبة العود الى الكفر
الى شعيب عليه السلام على التغليب كما قالوا قال العلامة الطيبي
اراد صاحب الكشاف ان المخاطبين بقوله ام حسبتم اصحاب النبي صلى
الله عليه وسلم فيجب وجود هذا الحسبان منهم لان التقرير والانكار
والاستبعاد يقتضي ذلك وكان كذلك لما روينا عن البخاري وابي داود
والنسائي عن الخباب بن الارت قال شكونا الى رسول الله صلى الله
عليه وسلم لقد لقينا من المشركين شدة فقلنا الا تستنصر لنا
الا تذكر لنا فقال قد كان من قبلكم يوخذ الرجل فيحفر له في الارض ثم
يوتى بالمنشار فيوضع على راسه فيجعل نصفين ويمشط بامشاط
الحديد ما دون لحمه وعظمه ما يصده ذلك عن دينه اقول فظهر ان
اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم مخاطبون بذلك الخطاب والهمزة
للانكار وذلك يقتضي وجود الحسبان منهم فان الحديث صريح في
ان ذلك الحسبان للاصحاب للنبي عليه السلام واعلم ان صاحب
الكشاف صرح بان في هذه الاية التفاتا ولما خفي وجهه تركه المص
وتوجيه الالتفات على ما ذكره العلامة الطيبي ان قوله تعالى كان
الناس امة واحدة الاية كلام مشتمل بظاهره على ذكر اختلاف الامم
السالفة والقرون الخالية وعلى ذكر من بعث اليهم من الانبيا وما
لقوا منهم من الشدايد بعد اظهار المعجزات تشجيعا لرسول الله صلى الله
عليه وسلم والمومنين على الثبات والصبر على المشركين فمن هذا الوجه
كان الرسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه كانوا مرادين من هذا
الكلام غايبين يويده قوله فهدى الله الذين امنوا فاذا قيل بعد

ذلك ام حسبتم كان نقلا من الغيبة الى الخطاب والكلام الاول تعريض
للمؤمنين بعدم التثبت والتصبر لاذى المشركين وكانه وضع ذلك
موضع كان من حق المؤمنين التشجع والصبر تاسيا بمن قبلهم كما صرح
به الحديث النبوي وهو المضرب عنه بل التي تضمنها ام اي دع ذلك
احسبوا ان يدخلوا الجنة الاية فحول ذلك الى الخطاب اقول
حاصل كلامه ان الالتفات عند صاحب الكشاف هو التعبير عن شيء
باحد الطرق الثلاثة مع ان من شانه التعبير عنه بطريق آخر بحسب
الظاهر ولا يستلزم الالتفات التعبير من الشيء سابقا بالفعل وههنا
كذلك ولا يخفى ما فيه من التكلف قوله وفيها توقع الى اخره قال
العلامة الطيبي قال ابن الاقليد انما تضمنت معنى التوقع لانها جعلت
نقيضة قد وفي قد معنى التوقع تقول قد ركب الامير لقوم ينتظرون
ركوبه وقولك لما يركب معناه ما وجد بعد ما كنت تتوقعه اقول
لا يظهر معنى التوقع ههنا من المخاطبين فان سبب النزول على ما نقلنا
لا يدل على ذلك بل الظاهر انكار حسبان دخول الجنة مع اتيان
الباساء والضراء عليها مثل قوله حكاية حال ماضية يعني ان شرط
نصب حتى ان يكون مستقبلا نظرا الى ما قبله نصب واذا اعتبر
انه حكاية حال ماضية رفع لفوات شرط النصب قوله سئل عن
المنفق فاجاب ببيان المصرف الاولى ان يقال سئل عن المنفق فاجاب
ببيان المصرف الذي هو اهم على نحو تضمن بيان المنفق وعبارة الكشاف
حيث قال قد تضمن قوله ما انفقتم من خير بيان ما ينفقونه وهو كل
خير وبني الكلام على ما هو اهم وهو بيان المصرف احسن من عبارة
المصنف قوله مصدر نعت به للمبالغة كلامه دال على انه ليس
تقدير في قوله وهو كره لكم كما صرح به في انما هو اقبال وادبار

ويرد

ويرد عليه انه لو لم يقدر لم يكن التركيب صحيحا واما المبالغة فانما
تنشات من حمل المصدر عليه ظاهرا وان كان ذو مقدرا كما قالوا
ان الاصابع في قوله يجعلون اصابعهم في اذانهم بمعنى الانامل لكن
التعبير عن الانامل بالاصابع يفيد المبالغة قوله وهو جميع ما كلفوا
به فان الطبع يكرهه الى اخره فيه اشارة الى رد سؤال كان قائلا
يقول كراهة التكاليف ليست من شان المؤمنين فاجاب بان الكراهة
امر طبيعي لا مدخل للاختيار فيه فلا ينافي كمال الايمان ويفهم من
كلامه ان ما يكرهونه مخصوص بما كلفوا به شرعا لكن قد يكره الشخص
امرا دنيويا متضمنا للخير الدنيوي فلو اريد به ما يشمل هذا الامر
لكان اعم فائدة الا ان يقال لا التفات الى الامر الدنيوي العرفي وايضا
ما سبق هو ما كلفوا به قوله وانما ذكر عسى الى اخره يعني ان كون الشخص
محبوبا او مكروها لما لم يكن امرا ثابتا لانقلاب الامر بعد التحقيق قال عسى
لانه مستعمل في غير المحقق وفيه نظر لان محبة الشيء الذي هو شر وكذا
كراهة الشيء المحبوب امر محقق كثير الوقوع فبقي ايراد السؤال على لفظ عسى
والجواب ان يقال ان عسى من الله يقين قال الرضي قال الجوهري عسى من الله
واجبة لاستحالة الطمع والاشفاق وقوله عسى ربه ان طلقكن الاية
للتخويف كما ان او في كلامه للتشكيك لا للشك وقول ابي عبيدة عسى من
الله ايجاب على احدى لغتي العرب ان عسى للرجاء واليقين فيجب ان يكون
ايراد عسى لما ذكرنا الا ما ذكره المصنف قوله لما نزلت اخذ رسول الله صلى
الله عليه وسلم الغنيمة ظاهر العبارة ان نزول الاية سبب اخذ الغنيمة
ولا يظهر سببية له ولعل المراد انه بعد النزول وقع الاخذ قوله
والسائلون هم المشركون الى اخره قال العلامة النيسابوري اكثر المفسرين
على ان السائلين هم المسلمون ولما يذكر ما ذكره المصنف من انه صلى الله عليه

وسلم رد العبيد والاساري **قوله** ولقربه اي بالله فيه شيان احدهما ان القتال في الشهر الحرام ليس بكفر الثاني ان في الاية تكرارا لان القتال اذا كان كفرا كان ذنبا كبيرا فيكفي ان يقال اول الامر انه كفر والجواب عن الاول انه كان كفرا منهم لاعتقاد الحل وعن الثاني ان فيه ترقيا وكانه قيل اولا انه ذنب كبير بل كفر فالعطف باعتبار تغاير المفهوم وان كان ماصدقا عليه واحدا **قوله** ونارا اي كل نار **قوله** اذ لا يتقدم العطف على الموصول الى اخره المراد بالموصول هاهنا وعن سبيل الله صلة له **قوله** ولا على الهاء في به الى اخره وايضا فلا معنى للكفر بالمسجد الحرام الا بتكلف قال العلامة التفتازاني كتب صاحب الكشاف هاهنا حاشية حاصلها ان عطف وكفر به على صد عن سبيل الله انما جاز قبل تمامه بصلته التي من جملتها والمسجد الحرام المعطوف على سبيل الله لوجهين الاول ان الكفر بالله والصد عن سبيله متحدان معنى وكانه لا فصل بالاجنبي بين سبيل الله وبين ما عطف عليه ولا عطف الكفر على الصد قبل تمامه بمنزلة ان يقال وصد عن سبيل الله والمسجد الحرام الثاني ان هذا التقديم لفرط العناية ومثله لا يعد فصلا والاول اوجه قيل الجيد ان يتعلق بمحذوف اي ويصدون عن المسجد الحرام وهو في غاية الرداءة اقول كلام صاحب الكشاف تم عند قوله لا يعد فصلا والباقي من كلام العلامة ويدل عليه ما ذكره الطيبي ان ابا البقا قال ان الكلام فتقديره فوله ويصدون عن المسجد الحرام ووجه الرداءة ان لا حاجة الى هذا التقدير ولا دلالة عليه وليس في الكلام ما يناسب تقدير الجملة الفعلية المذكورة وانما المقدر صد المسجد الحرام **قوله** والاول امنع دلالة الاية الى اخره لك ان تناقش فيه بان الظاهر ان السوال عن مطلق القتال في الشهر الحرام من غير تخصيص ببعض دون بعض فالوجه العموم كما في قولهم

ثمرة خير من جرادة **قوله** كما هو مذهب الشافعي قال العلامة التفتازاني بناء على انها لو احبطت الاعمال مطلقا لما كان للتقييد بقوله فيمت وهو كافر فائدة واحتج ابو حنيفة رضي الله تعالى عنه بقوله ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله واجيب بانه يحمل على المقيد عملا بالدليلين ورد بان ذلك انما يكون اذا كان ذلك في الحكم واتحدت الحادثة واما في السبب فلا يجوز ان يكون المطلق سببا كالمقيد اقول اذا كان المطلق سببا لا يكون المقيد من حيث هو مقيد سببا بل السبب هو المطلق الحاصل في ضمنه فلا يكون للتقييد دخل في الحكم فلا فائدة في ذكر القيد وهاهنا موضع نظر ثم قال ثمرة الخلاف تظهر فيمن صلى ثم ارتد نعوذ بالله ثم اسلم يلزمه عند ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه قضاء تلك الصلاة خلافا للشافعي رضي الله تعالى وفيه نظر اقول لعل وجه النظر ان حبوط العمل انما هو بابطال اجره اي لا يترتب ثواب عليه لا انه يلزم قضاؤه **قوله** وحتى للتعليل الى ان تقول يمكن ان تكون للانتهاء اي ولا يزالون يقاتلونكم الى ان يردوكم عن دينكم ويمكن ان يقال هذا غير مناسب اذ هم لم يرتدوا اصلا فالمناسب التعليل **قوله** لبطلان ما تخيلوه هو تخيلهم في الاسلام ان علمهم المرضي سبب نجاتهم فانه اذا ارتد الشخص وفي علم الله تعالى انه يستمر على الردة الى ان يموت نعوذ بالله تعالى صار اعتقاده ان اعماله موجبة لنجاته خيالا باطلا **قوله** اولئك يرجون رحمة الله يعني يستحقون ان يرجوا رحمة الله وهذا مناسب لهم والا فكل موجود يرجو رحمة الله والمراد من الرحمة الكاملة **قوله** اثبت لهم الرجا الى اخره الامر الاول بيان فائدة اثبات الرجا والاخير ان مصححان لهذا الاثبات والمراد من عدم قطع الدلالة انه لا يدل مجرد العمل على الرحمة اذ لها شروط مثل الاخلاص في العمل والعمل بتحققها في غاية العسر **قوله** من حيث

انه يودي الى الانتكاب عن المامور وارتكاب المحظور اي ليس معنى قوله
تعالى فيهما اثم كبير اي شرب الخمر حرام وكذا الميسر والا لانتهى جميع الصحابة
عن شربها بعد نزول الاية وكانوا ممنوعين منها لكن الروايات المذكورة
دلت على خلاف ذلك وسيجي الاشارة الى ما ذكرنا حيث قال اولا الاظهر
انه ليس كذلك لما مر واعلم ان العلامة النيسابوري قال في تفسيره
انه ليس في الاية بيان انهم عن اي شي سالوا فيحتمل انهم سالوا عن حقيقته
وماهيته ويحتمل انهم سالوا عن حل الانتفاع وحرمته الا انه تعالى
لما اجاب بذكر الحرمة دل تخصيص الجواب على ان ذلك السوال كان واقعا
عن الحل والحرمة واما كيفية دلالة الاية على الحرمة فهي انها مشتملة على
ان في الخمر اثما والاثم حرام وقد جعل الله الاثم لازما لماهية الخمر فيلزمها
الاثم على جميع التقادير من الشرب وغير ذلك من وجوه الانتفاع وانما
لم يقنع كبار الصحابة بهذه الاية طلبا للماموراكد في التحريم ثقة واطمينانا
انتهى كلامه وهو صريح في ان هذه الاية حاكمة بحرمة شرب الخمر وعلى
هذا يشكل بشرب بعض اكابر الصحابة بعد نزول هذه الاية قوله تعالى
قل العفو لك ان تقول عبارة السوال في الموضعين واحد فكيف تخالف
المعنى وعلى تقديره بم يعلم المراد في الموضعين قلنا يعلم المراد في الموضعين
بقرينة الجواب ففي الموضع الاول لما اجيب بما يصلح ان ينفق من الخير علم
ان السوال عن المنفق وفي الثاني لما اجيب عن السوال بالعفو علم ان السوال
عن كيفية الانفاق ومضمون الكلام في الاول يسئلونك اي شي ينفقونه
وفي الثاني يسئلونك عن اي طريق ينفقون اينفقون ايضا ما تيسر
او اعم منه اي سواء كان متيسرا او متعسرا فاجيب بانفاق المتيسر السهل
لا المتعسر قوله اي مثل ما بين ان العفو اصلح الى اخره لك ان تقول
هذا امر قريب والمشار اليه بذلك بعيد والجواب ان الشي لما تكلم به

صار بعيدا وقد مر ذلك في اول الكتاب وقال العلامة التفتازاني
ان قوله تعالى في الدنيا والاخرة اما يتعلق بيتفكرون او بيبين الله
وعلى الاول فقوله كذلك اي ذلك التبيين اما ان يكون اشارة الى جواب
يسئلونك ماذا ينفقون او الى جواب يسئلونك عن الخمر والميسر وعلى
الثاني لم يتبين المشار اليه بقوله كذلك فكانه جميع ما سبق من البيانات
اقول يمكن ان يقال لما بين صاحب الكشاف المشار اليه على الاول اكتفى
به اذ لا فرق بينهما في ان المشار اليه بذلك اما تبيين كون العفو اصلح
او تبيين جواب السوال عن الخمر والميسر فان قيل امثال هذه التبيين
ليس في الاخرة اذ ليس فيها احكام وتكاليف قلنا المراد يبين الله لكم
الايات في امر الدنيا والاخرة وما يتعلق بهما لعلكم تتفكرون فتعملون
بما هو انفع قوله وقري بالضم اي قري لا تنكحوا من بضم التاء والمعنى واحد
قوله ولامة مومنة خير من مشركة فيه انه يفيد ان في المشركة نفعا
لكن المومنة خير منها وليس كذلك اذ لا نفع في المشركة لا يقال الخير
ههنا ليس صيغة التفضيل بل المعنى النافع لانا نقول اذا استعمل الخير
بل الافعل بمن فلا بد ان يكون للتفضيل والجواب ان التفضيل يفيد
ان يكون المفضل عليه يشارك المفضل تحقيقا او تقديرا كما قال الله
تعالى اصحاب الجنة يومئذ خير مستقرا واحسن مقيلا اي ان كان في النار
كما يقتضيه حال الكفرة في اختيارهم ما يوجب النار فلا بد ان تكون
الجنة خيرا كذا قاله الرضي فمعنى الاية ولامة مومنة خير من مشركة
لو فرض ان في المشركة صلاحا وفايدة ويمكن ان يقال ان النفع اعم من
الديني والدنيوي وللمشركة النفع الدنيوي وهو حظ النفس قوله والواو
للحال ولو بمعنى ان لان المراد الاستقبال لا الماضي اي لا تنكحوا المشركات
في المستقبل وان تحبكم وهذا خلاف ما قاله العلامة التفتازاني في

من ان كلمتي لو في هذا الموضع لا تكون لانتفاء الشيء لانتفاء غيره ولا للمعنى
وكذا حكمة ان لا تكون لقصد التعليق والاستقبال بل المعنى فيهما ثبوت
الحكم البتة ولذا يقال انه للتاكيد ثم قال الواو عند بعضهم للعطف
على مقدر اي لامة المؤمنة خير من المشركة لو لم تعجبكم وكذا الاولى
خير من الثانية لو تعجبكم وعند صاحب الكشاف انه للحال ومقتضاه
ان يكون الواقع بعد الواو اعني الفعل مع الحرف في موقع الحال ولا يستقيم
على ما قاله صاحب الكشاف المعنى ولو كان الحال كذا والحال لو كان كذا
ولا يخفى حاله اقول هذا اشارة الى ضعف ما قاله صاحب الكشاف
اما اولا فلانه خلاف الظاهر جدا بل ليس معناه ما ذكروا اما ثانيا فلان
الظاهر انه اذا قدر المعنى ولو كان الحال اعجبكم لا يستقيم المعنى الا اذا
قدر شيء اي ولو كانت الحال انما اعجبتكم **قوله** وهو على عمومه اي عدم
تزويج المشركين المسلمات باق على عمومه لا يستثنى شيء منه بخلاف
تزويج المشركات فانه يستثنى منه الحرة الكتابية **قوله** روي
ان اهل الجاهلية الى قوله فنزلت ههنا اشكال وهو ان الاية غير
ظاهرة الدلالة على رد ما فعلوا من عدم المواكلة والمساكنة بل
الاعتزال ظاهر في مطلق البعد عنهن كما سيجيء في كلام صاحب الكشاف
فكيف تكون الاية نازلة في ردهم ولو كانت كذلك لناسب ان
يكون فيها اشعار بسوء صنيعهم والمنع عما فعلوا والجواب ان قوله
تعالى فاتوهن من حيث امركم الله مشعر بان المنع انما هو عن الوطء والاعتزال
انما هو عن ترك الوطء والاولى ان يقال قوله تعالى قل هو اذى فاعتزلوا
النساء في المحيض دال على ان علة الاعتزال انما هي كون المحيض اذى
كما صرح به المصنف ولا يخفى ان كونه اذى انما هو بالنسبة الى الوطء
لا بالنسبة الى المواكلة والمساكنة فعلم ان المراد من الاعتزال ترك

الوطء

الوطء وما قاله صاحب الكشاف لا يحتاج الى هذا التكلف فانه قال
روي ان اهل الجاهلية كانوا اذا حاضت المراة لم يؤاكلوها ولم يشاربوها
ولم يجالسوها ولم يساكنوها في بيت فلما نزلت اخذ المسلمون بظاهر
اعتزالهن فاخرجوهن من بيوتهن فقال ناس من الاعراب ان البرد
شديد والثياب قليلة فان اثرناهن بالثياب هلك سائر اهل البيت
وان استاثرنا بها هلكت الحيض فقال عليه السلام انما امرتم ان
تعتزلوا مجامعتهن اذا حضن ولم يامركم باخراجهن من البيوت لكن ليس
فيه سبب النزول **قوله** نساؤكم حرث لكم اي موضع حرث لكم يمكن ان
يكون مراده انه بتقدير مضاف فيكون المجاز في حكم الاعراب وان
يكون حرث بمعنى موضع الحرث فيكون المجاز في نفس الكلمة وهذا التعبير
فيه مبالغة وكانه جعل فائدة النساء الحرث بل جعلهن عين الحرث
اشعارا بان الفائدة الكلية ليست طلب الشهوة بل طلب الولد كما اشار
اليه النبي صلى الله عليه وسلم بقوله تناكحوا تكثروا فاني اباهي بكم
الامم يوم القيمة ولو بالسقط **قوله** شبههن بها تشبيها لما يلقى
في ارحامهن بالبذور وهذا يدل على ان تشبيه النساء بموضع الحرث
فرع تشبيه النطفة بالبذور لان كمال الحسن الاول بالثاني **قوله** فاتوا
حرثكم هذه الفاء فاء الجزاء اي اذا كانت النساء موضع حرث فاتوا حرثكم
انى شئتم **قوله** تعالى وبشر المؤمنين اي الكاملين هذا عطف على قل
هو اذى وفيه تحريض على امتثال ما سبقه وتقدمه لان التبشير
لا يكون الا للمطيع هكذا قاله العلامة التفتازاني وفيه شيء وهو ان
قل هو اذى جواب لقوله تعالى ويسئلونك عن المحيض لكن قوله تعالى
وبشر المؤمنين لا يصلح ان يكون جوابا للسؤال المذكور ولعله معطوف
على مقدر مثل اخبرتكم بذلك وانذر المخالفين وسيجيء نظيره عن قريب

في كلام العلامة **قوله** تعالي ولا تجعلوا الله عرضة قال العلامة
التفتازاني في النهي في قوله ولا تجعلوا يحتمل ان يكون عطفا علي الاوامر
التي في حيز قل ويحتمل ان يكون عطفا علي مقدر اي امتثلوا ما امرتم
به ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم وهذا هو الظاهر اقول لان عطفه
علي ما في حيز قل يوجب ان يكون داخلا في الجواب عن السؤال المذكور
ولا يخلو عن بعد **قوله** وان مع صلتها عطف بيان لها اي عطف بيان
للايمان نص عليه صاحب الكشاف ويكون المعني حاجزا للاشيا التي
حلفتم عليها ان لا تفعلوها وهي البر والتقوي والاصلاح وهذا اي
كونه عطف بيان مخالف لما قاله ابن هشام في المغني من ان عطف
البيان لا يخالف متبوعه في التعريف والتنكير قال واما قول الزمخشري
ان مقام ابراهيم عطف بيان لايات بينات فسهو وعلي هذا يكون
بدلا ولا يلزم النعت فقد رد الرضي علي ابن الحاجب وجوب وصف النكرة
المبدلة من المعرفة **قوله** ويتعلق ان تبروا بالفعل او بعرضة هذا
متعلق بقوله او للتعليل اي اذا كان اللام في قوله تعالي لايمانكم
للتعليل فيجوز ان يكون تبروا مفعولا للجعل بتقدير اللام وان يكون
متعلقا بعرضة وعلي الاول معناه لا تجعلوا الله للبر عرضة اي حاجزا
لكثرة حلفكم به منهي ولذا قال ويتعلق ان تبروا بالفعل اي بالمنهي
دون النهي وعلي الثاني لا تجعلوا الله حاجزا للبر لاجل ايمانكم به ولا يخفى
ان الظاهر جعله متعلقا بعرضة **قوله** معرضا لايمانكم به اي معرضا يتعلق
به ايمانكم ويرد عليه كثرة حلفكم لان كثرة الحلف به تعالي يوجب
الجراة علي الاسم الشريف ولا يناسب فرط التعظيم **قوله** او كقول العرب
لا والله بلي والله لمجرد التاكيد ظهر منه انه لو قال هذين اللفظين بقصد
التاكيد مع كذبه لا يواخذ القائل به بتاكيد كذبه بهما وهذا موضع نظر

اذ

اذ كيف يجوز ان يوكد شخص كلامه الكاذب بالاسم الشريف فالظاهر الحمل
علي الاولين وهو ان يكون صدوره بسبق اللسان او مع الجهل بمعناه
الا ان يخصص الحكم بمثل ما قال القايل سافعل ذلك والله قاصد فعله
او يخص بغير الكذب **قوله** لقوله ولكن يواخذكم الي اخره دليل علي ان
المراد ما يقصد به التاكيد او علي كل مما ذكروه ولا يخفى انه لا يناسب
ظاهر معني التاكيد اذ فيه كسب القلب ايضا الا ان يراد بالكسب قصد
الحلف **قوله** حيث لم يجعل الي اخره فيفهم من الاية حال يمين اللغو وحال
يمين انعقد عليها القلب اذ يعلم انه لا يواخذ بالاول ولم يجعل المواخذة
علي الثاني **قوله** اضيف الي الظرف علي الاتساع قد مر ان الاتساع في
الظرف ان لك ان تعتد معه في توسعا وذلك ان تقول لم لا يجوز ان
تكون الاضافة بمعني في لضرب اليوم ولا اتساع فيكون الاتساع علي
مذهب من لم يجوز الاضافة بمعني في **قوله** بانفسهن اي يصبرن
بانفسهن من غير ان يكون اكراه وتكليف من الغير يعني هذا التربص
مما لا ينبغي ان يتعلق به تكليف من الغير بل عليهن ان يتربصن بلا
باعث من الغير ففيه تكليف كما لا يخفى **قوله** ويويده فان فاؤا
وجه التاييد انه يدل علي ان الفية لا تكون الا بعد اربعة اشهر
وكذا عزم الطلاق بالمعني المذكور فلو كان الايلاء موجودا قبل الاربعة
اشهر لم يتحقق الفية قبلها ايضا **قوله** وان عزموا الطلاق الاية
دال علي انه لا يقع الطلاق بمجرد مضي المدة كما ذهب اليه ابو حنيفة
حنيفة بل لا بد من الطلاق وقوله تعالي فان الله سميع يدل علي ان
المراد من عزم الطلاق عزم يكون معه الطلاق والا لم يلايم قوله
فان الله سميع عليم واما التاويل بان العزم لا يخلو في الغالب عن
مقاولة ولا بد من ان يحدث نفسه فيكون المراد بالسماع سماع

الكلام النفسي بخلاف الظاهر **قوله** وبناؤه على المبتدا يزيد فضل تاكيد
لثبوت التقوي فان يتربصن منسوب الى فاعله والجملة منسوبة الى المبتدا
فكان فيه تكرر الاسناد وانما قال فضل تاكيد لان اصل التاكيد حاصل
من التعبير بصيغة المضارع لما قاله من انه خبر في معنى الامر وتغيير
العبارة للتاكيد **قوله** واصله الانتقال من الطهر الى الحيض وهو المراد
به في الاية فيه نظر من وجهين احدهما انا لا نسلم ان اصله ما ذكر
بل لفظ مشترك بين المعنيين المذكورين كما هو مذكور في الكتب الثاني
ان المراد بالقرء في الاية على القول المرجح للشافعي ليس مجرد الانتقال
من الطهر الى الحيض بل الطهر المتخلل بين الحيضتين كما ذكره ولا قال الامام
النووي في المنهاج وهل يحسب طهر من لم تحض قرءا قولان بناء على ان
القرء الانتقال من طهر الى حيض او طهر محتوش بدمين والثاني اظهر
قوله وهو يدل على براءة الرحم لا الحيض كما قال الحنفية لك ان تقول بل
الحيض يدل على براءة الرحم **قوله** من الولد والحيض الظاهر الاول اذ ليس
الحيض مخلوقا في الرحم وانما ينصب اليها من اعضاء اخر وانما المخلوق فيه
هو الاول **قوله** لما ضاع فيهما من قروء نسائكما فالقرء بمعنى الطهر اذ
الحيض لا يوصف بالضياع اذ من لا يجامعن فيه **قوله** فطلقوهن
لعدتهن اي هذا للتاقيت كما قال الله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس
فالمعنى فطلقوهن وقت عدتهن فيعلم ان المراد من العدة الطهر لا الحيض
اذ الطلاق المشروع لا يكون في الحيض لقوله تعالى فطلقوهن لعدتهن
الى اخره ومحصل هذا الكلام ان ثلاثة قروء عبارة عن العدة فيجب ان
يكون الطهر لا الحيض لقوله تعالى فطلقوهن لعدتهن اذ هو الامر بالطلاق في
وقت العدة والطلاق في الحيض ممنوع شرعا فيجب ان تكون العدة الطهر
قوله عليه الصلاة والسلام ثم تحيض ثم تطهر لما يكتفى بالطهر الاول

علم ان الطهر الاول لا يدل على براءة الرحم فالطلاق في الحيض الذي بعد
الطهر ممنوع فيجب ان يكون طهر ثان حتى يصح الطلاق فيه **قوله** ليس
المراد منه تقييد نفي الحل بايمانهن الى اخره لا يخفى ان الظاهر هو التقييد
المذكور وهذا يناسب مذهب ابي حنيفة من ان الكافر غير مكلف بالفروع
بخلافه محتاج الى تقدير ويكون التقدير ولا يحل لهن ان يكتمن
ما خلق الله في ارحامهن ولا يكتمن ان كن يؤمن بالله واليوم الاخر
قوله للاية التي تتلوها وهي قوله تعالى الطلاق مرتان اذ يفهم
منها ان الكلام في الطلاق الرجعي كما سيصرح به **قوله** فالضمير اخص
من المرجوع اليه ولا امتناع فيه الى اخره اي لا امتناع في ان يكون
ضميرا خاصا والمرجوع اليه عاما كما انه لا امتناع في تكرار الظاهر
وتخصيصه مع بقاء المقدم على عمومه ولك ان تفرق بينهما بان الظاهر
اذا خصص بشيء وكان تخصيصه بذكر الشيء معه واما الضمير فيكون راجعا
الى ما سبق وهو عام والاولى ان يقال المرجوع اليه مذكور معنى وهو
المطلقة الرجعية لانه يستفاد من الكلام كما قالوا في قوله تعالى
ولابويه لكل واحد منهما السدس مما ترك ان كان له ولد ان ضمير
ابويه راجع الى الميت المستفاد من الكلام **قوله** مصدر نعت به
اي البعولة مصدر في الاصل اريد منها المتصف بها **قوله** وافعل
ههنا بمعنى الفاعل اي ليس المراد منه افعل التفضيل ليكون المعنى
وبعولتهن اقوى وازيد حقا في الرجعة من الزوجات اذ ليس لهن حق
في الرجعة انما الرجعة للزوج وقال صاحب الكشاف المعنى ان الرجل
اذا اراد الرجعة وابتها المراة وجب ايثار قوله على قولها وكان هو
احق منها لان لها حقا في الرجعة قال العلامة الطيبي يشير الى
ان تسمية اباء المراة رجعة للتلبس اما للتغليب او المشاكلة او من باب

الصيف احر من الشتا وذلك ان الشارع ابغض المفارقة واحب الموافقة
فكان طلب الرجعة من البعولة ابلغ في بابه من طلب الفرقة من المراة اقول
هذا المعنى غير مفهوم من كلام الكشاف ولا يخلو عن ركاكة بل الظاهر منه
ما قاله العلامة التفتازاني المعنى انهم احق بتلبسهم بالرجعة منهن بالابا
هذا ما ذكروا والذي يخطر لي ان معناه وبعولتهن احق بردهن من مفارقتهن
كما روى العلامة الطيبي عن ابي داود عن محارب بن دينار عن النبي صلى الله
عليه وسلم ما احل الله شيا ابغض اليه من الطلاق وفي رواية قال
ابغض الحلال الى الله تعالى الطلاق فالمعنى ان للزوج الرجعة والطلاق
لكنه احق بالرجعة من الطلاق ومرجعه ان الرجعة انسب واصلح له
من الفراق وتوضيحه ان الزوج احق بالرجعة منه بالمفارقة فالمفضل
والمفضل عليه واحد بالذات مختلف بالاعتبار كما يقال زيد باعتبار انه
عالم اشرف منه باعتبار انه شاعر **قوله** والتا لتانيث الجمع قال الزجاج
بعولة جمع بعل كذكورة ذكورة وعموم وعمومة والهاء زيادة موكدة لمعنى
تانيث الجمع وهذه الامثلة سماعية لا قياسية فلا تقول في كعب كعوبة
قوله بل التحريض الى اخره هنا مقدر ويكون التقدير وبعولتهن احق
بردهن فليردوهن ان ارادوا اصلاحا ويمكن ان يقال هذا قيد لكونهم
احقا بالرجعة اي هم احق بالرجعة اذا لم يقصدوا ضرار الزوجات اي
الرجعة مناسبة لهم وتنفعهم اذا لم يقصدوا الضرار فان قصدوه فليسوا
احق بالرجعة بل هم احق بالتفريق **قوله** لا في الجنس اي الحق الواجب
لهن على الازواج ليس من جنس الحق الواجب لهم عليهن وهو ظاهر ولكن
المثلية باعتبار صفة الوجوب واستحقاق المطالبة وانما صرح بنفي
الجنسية لان المثلية على المشهور انما تستعمل اذا كان المثلان من
جنس بل من نوع واحد **قوله** وللرجال عليهن درجة المراد من الرجال

الازواج وانما عبر بالرجال للاشعار بان للرجال من حيث انهم رجال
درجة وشرف على النساء والمراد منها الدرجة جنس الفضل والشرف
من غير قيد الوحدة فلا ينافي ان يكون للرجال شرف من جهات عليهن
قوله لما روي انه عليه الصلاة والسلام الى اخره اراد انه علم من الحديث
ان ليس المراد بقوله مرتان التثنية للتكرير والا لم يكن لاثبات الثالث
وجه فيكون المراد منه العدد فيكون المراد الطلاق الرجعي **قوله** وعلى
المعنى الاخير مبتدا اي على ان يكون معنى قوله تعالى الطلاق مرتان
هو المعنى الثاني من المعنيين المذكورين يكون قوله تعالى فامساك
بمعروف او تسريح باحسان حكما مبتدا لا يتفرع على ما سبق اذ المعنى
انه اما ان يمسك الزوجة بالطريق الحسن او يطلق وهذا لا يختص بكون
الطلاق مرة بعد اخرى واما على المعنى الاول وهو ان المراد ان الطلاق
الرجعي اثنتان فتصريح بقوله فامساك بمعروف او تسريح باحسان
منهم لما سبق متفرع عليه ولا يخفى ان الفاء لا تناسب كونه حكما مبتدا
كما يناسب المعنى الاول **قوله** او تخيير الى اخره يعني بعد ان علمنا كم
كيفية التطليق فاما ان تمسكوهن او تطلقوهن كما علمناكم **قوله** ولكني
اكره الكفر في الاسلام معناه اخاف ان يفضي الى ما هو كفر في الدين **قوله**
فرايته كذا او كذا اي رايته اصلا في عدة هو اشدهم سوادا واضوءهم قامة
واقبحهم وجها كذا صرح به الكشاف **قوله** وهو يشوش النظم على القراة
المشهورة وهي قراة ان يخافا مبنيا للفاعل بالياء التحتانية اذ يرجع
معنى الكلام الى انه لا يحل لكم ايها الازواج الاخذ المذكور الا ان يخاف
الزوجان ان لا يقيما حدود الله وهو ليس بملايم للاية **قوله** واعلم
ان ظاهر الاية يدل على ان الخلع لا يجوز من غير كراهة وشقاق هذا
يستفاد من قوله تعالى فان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما

فيما افتدت به **قوله** ولا يجمع ما ساق الزوج اليها هذا يستفاد
من قوله تعالى مما اتيتموهن **قوله** لان النهي عن الفعل لا يدل على
فساده مثل البيع وقت نداء يوم الجمعة فانه منهي عنه مع انه منعقد
قوله وقوله تعالى فان طلقها متعلق بقوله الطلاق مرتان الى
اخره هذا متعين اذ لو لم يكن كذلك لزم وقوع الطلاق بعد الفسخ
بالخلع اذ لو لم يكن قوله تعالى فان طلقها تفسيرا لقوله او تسريح
باحسان لوجب ان يكون حكما لما وقع بعد الخلع **قوله** والاية مطلقة
قيدتها السنة فانه يجوز كما انه يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد
عندنا قال العلامة التفتازاني من قواعدهم ان الزيادة على الكتاب
لا تجوز بخبر الواحد الا اذا كان مشهورا تلقته الامة بالقبول فيكون
كالمتواتر وان لم يبلغ مرتبته كخبر العسيلة **قوله** ويحتمل ان يفسر
النكاح بالاصابة قال العلامة النيسابوري مذهب جمهور المجتهدين
ان النكاح ههنا بمعنى الوطء لان قوله زوجا يدل على العقد وقول
فيه نظر اذ الاصابة التي هي الوطء انما تكون من جانب الزوج لا من جانب
الزوجة **قوله** والعود الى المطلقة ثلاثا لان الطباع تستقبح العود
الى المطلقة ثلاثا بعد ان دخل بها غيره وانما ورد الشرع عن العود
الى المطلقة ثلاثا زجرا للزوج عن الطلاق الثلاث والاولى ان
يقال الحكمة في هذا الحكم الردع عن العود الى المطلقة ثلاثا والحكمة
في هذا الردع المنع عن الطلاق ثلاثا **قوله** ولقد لعن رسول
الله صلى الله عليه وسلم المحلل والمحلل له استدل بهذا الحديث على
رد مذهب ابي حنيفة لان المراد في الحديث ليس لعن المحلل حتى يكون
التحليل حراما بل المراد النكاح بشرط التحليل **قوله** ويعلمون بمقتضى
العلم لك ان تقول حدود الله تعالى مبينة لجميع الناس سواء يعلمون

بمقتضى

بمقتضى العلم او لا يعملون به غاية الامر ان فائدة التبيين لا تحصل
الا لمن عمل بعلمه دون من لم يعمل فكانه لم يبين لهم فيكون المعنى
تحصل فائدة البيان لقوم يعملون **قوله** وحرد اي اذا انتهى اجله
اي واقع في الردى او الهلاك اذا انتهى مدته **قوله** من غير تطويل لانه
لو راجعها واعاد نكاحها ثم طلقها لطالت العدة **قوله** وهو اعادة
للحكم في بعض صوره يعني انه ذكر هذا الحكم اولا بقوله فامساك
بمعروف او تسريح باحسان وهو عام لجميع الصور اعم من ان يكون عند
بلوغ الاجل او القرب منه وقوله تعالى فامسكوهن الى اخره اعادة
لذلك الحكم في بعض الصور وهو قرب الاجل **قوله** اذ المراد تقييده
اذا كان الضرار منصوبا على انه علة اي مفعولا له يكون الضرار الذي
هو التطويل اعتداء البتة وارادتها الاعتداء الذي هو التطويل كما ظهر من
كلامه فكيف يقيد بالاعتداء فالاولى ان يقال معنى قوله تعالى لتعتدوا
لتعتدوا بارادة الاضرار يعني لما كان الاعتداء حاصلا بالامساك وارادة
الامساك وارادة الاضرار فكان الاعتداء سببا للامساك وغرضا كما قالوا
في قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا فان الالتقاط
ليس لاجل العداوة ولكن لما كانت العداوة مترتبة عليه جعلت كالعلة
على ما فهم من الاطلاق **قوله** وقيل كان الرجل يتزوج ويطلق ويعتق ويقول
العب فنزلت فان قلت ما ربط نزول قوله تعالى ولا تتخذوا ايات
الله هزوا بما سبق اذ الطلاق واقع سواء قيل بالجد او بالهزل ممن اراد ان
يقع بالهزل فقد حكم بخلاف مقتضى الايات فاتخذها هزوا **قوله** ثلاث
جدهن جد ليس هذا الحكم مخصوصا بهذه الامور الثلاثة بل غيرها شريك
لها فيه وانما خصصت بالذكر لزيادة اهتمام **قوله** واذكروا نعمة
الله عليكم هذا ذكر مانع عن الهزء بالايات فكانه قيل لا تتخذوا

ايات الله هزوًا الا انه صاحب النعم العظام عليكم ولا يحسن اتخاذ ايات صاحب
هذه النعم هزوا الا انه كفران عظيم **قوله** ودل سياق الكلامين الى اخره يعني
دل الكلام الاول وهو قوله تعالى واذا طلقتم النسا فبلغن اجلهن
فامسكوهن الاية على ان المراد من البلوغ المقاربة من الاجل ليصح ترتب
قوله تعالى فامسكوهن بمعروف عليه وهذا الكلام يدل على ان المراد من البلوغ
المقاربة من الاجل ليصح ترتب قوله تعالى فامسكوهن بمعروف عليه وهذا
الكلام يدل على ان المراد من البلوغ الحقيقي لا المقاربة والا لم يكن للنهي عن
العضل معنى اذ قبل بلوغ الاجل حقيقة يمنع نكاحها شرعا **قوله** اذا
تراضوا بينهم اي الخاطب رضي بالمراة والمراة رضيت بالخاطب والتقدير
اذا تراضوا تراضيا حقيقيا **قوله** حال من الضمير المرفوع وتقديره اذا
تراضوا بينهم ملتبسين بالمعروف **قوله** وفيه دلالة الى اخره لان التراضي
بغير الكفو ليس من التراضي بالمعروف **قوله** وان الكاف لمجرد الخطاب
لا يخفى ان الخطاب بدون المخاطب لا يتصور فمراده انه للخطاب من المخاطب
اي من يصلح للخطاب اي شخص كان واليه اشار بقوله دون تعيين المخاطبين
وفيه ما فيه **قوله** والفرق بين الحاضر والمنقضي ما وجدنا هذا الكلام
في غيره من التفاسير وفيه ان الخطاب لا يفرق بين الحاضر والمنقضي
بل بين الحاضر اي المخاطب وغير الحاضر **قوله** للدلالة على ان حقيقة المشار
اليه الى اخره فان قيل الحكم المذكور مما يتصوره كل واحد من العقلاء
قلت مراده ان العقل لا طريق له الى هذه الاحكام ولا يعلمه بالاستقلال
وانما يفهم من الشارع وليس المراد ان تصوره مطلقا مخصوص بالنبي صلى
الله عليه وسلم **قوله** ذلك يوعظ به اي يوعظ به وعظا نافعا والا
فكل الناس يوعظون به لان الكفار مكلفون بالفروع **قوله** اطهر من
دنس الاثام قال العلامة ينبغي ان يكون هذا من وصف الشي بصفة

صاحبه

صاحبه لان المتدنس المتنزه من دنس الاثام والتلطخ به يكون من
صفات العبد لا من صفات الفعل اقول لا يبعد ان يقال المراد من الاطهر
موجب الطهارة باستعمال لفظ المسبب في السبب **قوله** ومعناه الندب
او الوجوب الى اخره لا يصلح حمله على الوجوب لان الارتضاع مقيد بحولين
كاملين وهو لا يجب لقوله تعالى لمن اراد ان يتم الرضاعة وصرح المصنف
بانه دليل على ان اقصى المدة حولان وانه يجوز ان ينقص عنه فقد خالف
المصنف القران وناقض نفسه وتصحيح كلامه يحتاج الى تقدير وهو ان
يقال حولين كاملين متعلقين بمقدر اي ترضع الوالدات حولين كاملين
فكان اصل الارضاع واجبا بالشرائط المذكورة وان كان في تمام المدة
المذكورة غير واجب فتامل **قوله** اجرة لبن الى اخره الوالدات اذا لم يكن
مطلقات فلهن النفقة والكسوة سوا ارضعن او لم يرضعن كما صرح به
العلامة الطيبي فلذا اختار حمل الوالدات على المطلقات والوالدات
المطلقات يستحق الاجرة اذا لم يتبرعن بل يرضعن بالاجرة وهن في هذه
الصورة يستحق اجرة المثل او المسمى وههنا موضع تامل فليتامل **قوله**
تعليل لايجاب المؤن والتقييد بالمعروف ودليل على انه تعالى الى اخره
كونه دليلا على ما ذكر مسلم واما كونه تعليلا للايجاب والتقييد المذكور
فغير ظاهر اذ التكليف بالوسع لا يستلزم ايجاب المؤن وليس علة ولا للتقييد
بالمعروف والاولى ان يقال ان ذكره ليعلم ان تكليف الوالد بالانفاق
والكسوة لا يكون الا اذا تيسر له لانه تعالى لا يكلف نفسا الا وسعها
قوله وذلك لا يمنع امكانه رد على المعتزلة حيث منعوا جواز التكليف
بالمحال واصحابنا جوزوه لكن قالوا بعدم وقوعه وهو الظاهر من الاية
والا لقيل لم يصح ان تكلف نفس الا وسعها **قوله** تفصيل له اي لعدم تكليف
النفس الا بالوسع لا يخفى عليك ان النهي عن المضارة اعم من النهي عن التكليف

عما ليس في الوسع فلا يحسن تفسير النهي عن المضارة بالنهي عن التكليف بما
ليس مقدورا بل يجب ان يفسر بما يشمل النهي عن التكليف المذكور فلو قال
فلا يكلف كل منهما الاخر بما ليس في وسعه لكان اولى والظاهر ان يقال
انه لما ورد التكاليف المذكورة مثل ارضاع الوالدات اولادهن ورزقهن
وكسوتهن بالمعروف قيد ما ذكر بان التكليف مطلقا لا يتعلق بما ليس
في الوسع فلا تكلف نفس ما ليس مقدورا او يقال قوله تعالى لا تضار
الى اخره دليل على نفي التكليف بما ليس مقدورا فانه لما نهي عن الضرار
فالتكليف بما ليس في الوسع بالطريق الاولى ان يكون منهيا **قوله** فلا
ينبغي ان يضرا به او يتضارا بسببه الاول نظرا الى ان يكون يضار
بمعنى يضر والثاني انه بمعناه والاول ظاهر واما الثاني فتوضيحه
انه اذا كان لكل منهما غاية الشفقة مع الولد لا يتضرر واحد منهما
بتكليف الاخر له بما ينفع الولد والشفقة عليه مطلقا اي لا ينبغي
لواحد منهما ان يكلف الاخر بما يضره لان هذا قد يؤل الى ضرر الولد بسبب
اعراض المكلف وتضجره عن ولده فتامل **قوله** من ابي ابيه احسانا فمعنى
ما اتيتم ما احسنتم به اليهن **قوله** وجواب الشرط محذوف الى اخره
توضيح المقصود ههنا ان اذا سلمتم شرط يكون جزاؤه مثل ما تقدم
فيكون التسليم المذكور شرطا لرفع الجناح في الاسترضاع فاجابوا عنه
بان هذا ليس شرطا حقيقة وانما المراد من الكلام المذكور اولوية
التسليم فيكون التركيب المفيد للشرطية حقيقة مستعملا في افادة
الاولوية مجازا وههنا احتمالان الاول ان يقال ان اذا في اذا سلمتم
لمجرد الظرفية كما في قولك اذا غربت الشمس جئتك بمعنى اجيئك وقت
غروب الشمس فلا حاجة الى تقدير جزاء الثاني ان يقال ان لا جناح عليكم
المذكور معناه لا جناح عليكم في نفس الاسترضاع ولا جناح عليكم القد

الذي هو جواب الشرط معناه لا جناح عليكم مطلقا بعد اداء الاجرة فيما
يتعلق بالاسترضاع ولواحقه وسيظهر منه ان قوله تعالى اذا سلمتم
ليس قيدا لنفي الجناح الاول بل الكلام اخر فان قيل اذا كان اذا سلمتم مع
جوابه المقدر جملة شرطية كان حقها ان تعطف على الجملة الاولى فلم
لم تعطف قلنا يمكن ان يكون جوابا لسؤال كانه لما قيل فلا جناح عليكم
سال سائل هل رفع الجناح مطلقا او رفع الجناح اذا سلمنا اجورهن
فقيل بل اذا سلمتم **قوله** وليس اشتراط التسليم لجواز الاسترضاع الى
اخره فان قلت فيه شيئان احدهما ان الدليل على ان المراد ما ذكر الثاني
انه خلاف ما تقرر من اعتبار مفهوم الشرط وهو انتفاء الجزاء بانتفاء
الشرط والجواب عنهما ان اشتراط التسليم في صحة الاسترضاع خلاف
اتفاق العلماء فلا يعتبر مفهوم الشرط قال العلامة الطيبي ظاهر التركيب
يوجب ان يكون التسليم شرطا لصحة الاسترضاع لان قوله اذا سلمتم
لهن ما اردتم ايتاءه فلا جناح عليكم ان اردتم ان تسترضعوا فجعل
رفع الجناح عن ارادة حكم الاسترضاع مشروطا بتسليم الاجرة وليس بشرط
باتفاق العلماء فيكون محمولا على الندب الى الاولى ويجوز ان يكون شرطا
وان يجري على الوجوب مبالغة ليكون نصا على ان يكون المعطي اكثر ثوابا
اقول في صحة وقوع مثل هذه المبالغة في القران نظر **قوله** اي وازواج
الى اخره لا حاجة الى هذا التقدير لان يذرون ازواجا في قوة يذرون
ازواجهم فضمير يتربصن بانفسهن راجع الى ازواجهم فالربط يحصل
بالضمير المذكور ولعل هذا اولى مما ذكروه اي على ما ذكر لا يظهر كثير فائدة
لقوله تعالى ويذرون ازواجا **قوله** اذ الجنين في غالب الامر يتحرك
لثلاثة اشهر اذا كان ذكرا الى اخره هذا الكلام مناف لظاهر الحديث
المنقول في المشترك عن الصحيحين انه صلى الله عليه وسلم قال ان الله خلق

احدكم يجمع في بطن امه اربعين يوما نطفة ثم يكون علقة مثل ذلك ثم
يكون مضغة مثل ذلك ثم يبعث الله ملكا باربع كلمات فيكتب عمله
واجله ورزقه وشقي او سعيد ثم ينفخ فيه الروح لان الظاهر ان الروح
في الجنين لا بعد انقضاء المدة المذكورة وهي اربعة اشهر فلا يخفى
ان هذا مناف لما قاله المصنف من ان الجنين في غالب الامر يتحرك لثلاثة
اشهر اذ الحركة لا تكون بدون الروح اللهم الا ان يقال ان معنى الحديث
ان كمال نفخ الروح في جميع الاعضاء لا يكون الا بعد المدة المذكورة وهذا
لا ينافي نفخ الروح في الجملة وفي بعض الاعضاء قبل المدة التي ذكرت في
الحديث هذا ما ظهر لي والله ورسوله اعلم **قوله** وتانيث العشر
باعتبار الليالي الى اخره هذا بناء على ان ما تقرر من ان تجريد العشر ونحوه
عن التاء علامة كونه مؤنثا لان مميزه الذي هو عبارة عنه مؤنث واثبات
التاء عليه علامة كون مميزه الذي هو عبارة عنه مذكر **قوله** فلا
جناح عليكم انما لم يقل فلا جناح عليهن لان هذا اكد اذ هو كالدليل
عليه لانه اذا لم يكن جناح على الايمة بسببهن فلا جناح عليهن اذ لو
فعلن ما نهين عنه لكان للايمة ان يمنعوهن **قوله** لكن القياس
يقتضي الى اخره اي القياس على سائر احكام الاية يقتضي ما ذكر فان
الامور المتعلقة بها تنصف ما للحرة الا ما لا يقبل التنصيف كالطلاق
قوله والاجماع خص الحامل عنه لقوله تعالى لقائل ان يقول لا حاجة
الى التمسك بالاجماع بل يجوز ان يقال خص الحامل عن عموم الاية لقوله
تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فان قيل لم قدم
حكم هذه الاية على قوله والذين يتوفون وجعل مخصصا لعمومه ولم
يعكس حتى يكون عموم الاية المذكورة باقيا قلنا لانه لو عكس لزم نسخ
قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وقد تقرر في الاصول

ان

ان التخصيص خير من النسخ واعلم ان الفقهاء استدلوا بقوله تعالى واولات
الاحمال على التخصيص المذكور والظاهر كقوله بالكاف والمعنى والاجماع
خص كما خص قوله تعالى **قوله** ايهما تعتد باقصى الاجلين احتياطا
فان كان مدة الحمل اطول فتعتد الى وضع الحمل وان كان اربعة اشهر وعشرا
اكثر بان وضعت قبل هذه المدة تعتد بها احتياطا لمقتضى الايتين
فان مقتضى قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن التربص مدة الحمل
ومقتضى قوله تعالى والذين يتوفون منكم تربص اربعة اشهر وعشرا
وفي الاحتياط المذكور التربص في المدتين **قوله** التعريض والتلويح
ايهام المقصود بما لم يوضع له حقيقة ولا مجازا الى قوله والكناية
الى اخره تعريف التعريض ماخوذ من قول ابن الاثير فانه قال في المثل
السائر التعريض هو اللفظ الدال على معنى لا من جهة الوضع الحقيقي
او المجازي بل من جهة التلويح والاشارة فيختص باللفظ المركب كقول
من يتوقع صلة والله اني محتاج فانه تعريض بالطلب مع انه لم يوضع له
لا حقيقة ولا مجازا وانما فهم المعنى من عرض اللفظ اي من جانبه انتهى
فيكون التعريض استعمال اللفظ في معنى لا يصح استعماله فيه لا بطريق
الحقيقة ولا بطريق المجاز وهذا مثل قول السائل جئتك لاسلم عليك
فانه لا يصح الكلام المذكور في طلب العطاء لا حقيقة وهو ظاهر ولا مجازا
ولم يرد مثل ذلك في كلامهم واما تعريف الكناية فليس ماخوذا من كلامه
بل ماخوذ من كلام صاحب الكشاف وليس هذا التعريف تعريفا للكناية
بالحقيقة فانه قد يكون بذكر اللازم وارادة الملزوم كما اذا اطلق المسبب
واريد السبب كما في امطرت السماء نباتا اي غيثا فلا بد في تعريفها من امر
اخر وهو عدم القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الموضوع له واعلم ان فيما
قاله ابن الاثير خفاء اذ لا يظهر ان المعنى التعريضي لا يصح استعمال

اللفظ فيه لاحقيقة ولا مجازا وهذا هو اللازم من كلامه فانه قال المعنى
التعريضي هو ما لا يكون اللفظ موضوعا له لاحقيقة ولا مجازا او اذا لم
يوضع لاحقيقة ولا مجازا لم يصح استعمال اللفظ فيه حقيقة ولا مجازا
والظاهر في هذا المقام ما حققه بعض الفضلاء وهو ان المعنى التعريضي
ما لا يستعمل اللفظ فيه لاحقيقة ولا مجازا ولا كناية والحقيقة اللفظ
المستعمل فيما وضع له فقط والمجاز المستعمل اللفظ فيهما معا في غير
الموضوع له اصالة وفي الموضوع له تبعا هذا كلامه على ما نقله الشريف
العلامة في شرح المفتاح وفيه بحث اذ لا معنى لاستعمال اللفظ فيما
وضع له الا قصد المعنى من اللفظ ولا يخفى ان المعنى التعريضي مقصود من
اللفظ فيكون مستعملا فيه والجواب ان كونه مقصودا لا يستلزم كونه
مقصودا من اللفظ اذ معنى كونه مقصودا ان لا تكون ارادته بواسطة
فطلب العطا مستفاد من قوله جئتك لاسلم عليك وهو مقصود المسلم
لكن لا يلزم ان يكون القصد بذلك اللفظ ذلك المعنى بل هو مقصود
له ولكن لا من اللفظ بل المقصود من اللفظ معناه الحقيقي وجعل هذا
المعنى وسيلة الى المعنى التعريضي والحق ان يقال الكناية ان يذكر
لفظ يقصد به ما يتبع المعنى الموضوع له مع جواز ارادته والتعريض ان
يقصد معنى لا من اللفظ بل يقصد باللفظ معنى ويجعل ذلك المعنى اشارة
الى معنى اخر لعلاقة بينهما وهذا هو معنى كلام الكشاف فانه قال
التعريض ان يذكر شيئا يدل به على شيء لم يذكر فانه قوله الشيء الغير المذكور
يدل على انه غير مراد من اللفظ اي لم يستعمل اللفظ فيه اصلا اذ لو كان
مستعملا فيه لكان مذكورا كما صرح به الشريف العلامة في شرح المفتاح
هذا تفسير كلام الكشاف وظهر ان ما وقع العلامة التفتازاني على
كلام الكشاف حيث قال قال جئتك لاسلم عليك كناية وتعريض

منظور فيه اذ لا يصح ان يكون معنى واحد في كلام تعريضا وكناية اذ المعنى
التعريضي على ما علم من كلام الكشاف كما مر ان لا يكون مقصودا من اللفظ
والمعنى الكنائي مقصود منه وهما متنافيان والعجب انه فرق بين الكناية
والتعريض بان المعنى الكنائي ما يكون مذكورا والتعريض ما لا يكون
مذكورا فان قلت اراد جئتك لاسلم عليك كناية بالنظر الى المعنى
الموضوع له وهو التسليم وتعريض بالنظر الى طلب العطا لانه قال في مثال
التعريض مثلا ان يذكر المجيء للتسليم بلفظه ليدل على التقاضي [illegible]
وطلب العطا فالتسليم مقصود وطلب العطا عرض وقد اميل له من عرض
اي جانب قلنا لا يصح ان يكون التسليم كناية بالنظر الى المعنى الموضوع له
بل كون الشيء كناية لا بد ان يكون بالنظر الى غير المعنى الموضوع له **قوله**
وفيه نوع توبيخ اذ هو دال على عدم صبرهم عن الرغبة فيهن والسكوت عنهن
قوله عبر بالسر عن الوطء ثم عن النكاح لانه سبب فيه لك ان
تقول السر المذكور اما عبارة عن الوطء او عن النكاح فما وجه قوله عبر
بالسر عن الوطء ثم عبر عن النكاح والجواب ان جعله عبارة عن النكاح
باعتبار انه يعبر به عن الوطء لظهور المناسبة بينهما ثم جعل السر
الذي بمعنى الوطء مجازا عن النكاح لظهور العلاقة بينهما وانما التزم
هذا التكلف لعدم المناسبة الظاهرة بين السر والنكاح **قوله**
وهو غير موعود فيه يعني لو كان قوله تعالى الا ان تقولوا قولا معروفا
مستثنى من السر منقطعا كان المفهوم منه واعدوهن قولا معروفا
هو التعريض وليس التعريض موعودا فيه وظاهر كلامه انه لو جعل
السر عبارة عن النكاح او الوطء لا يكون الاستثناء منقطعا فانه
لما نفي كون كل منهما موعودا كان الا المستثنى من احدهما موعودا
لكن كلام العلامة الطيبي يدل على ان كلام المصنف مبني على ارادة الكنا

فانه قال وعلى هذا القول وهو ان يراد بالسر عقد النكاح لا يجوز الاستثنا
ان يكون منقطعا قال القاضي لانه يودي الى قولك لا تواعدوهن الا
التعريض وهو غير موعود اي التعريض واقع في الحال فلا يكون موعودا انتهى
كلامه ولا يخفى دلالته على ما ذكرنا **قوله** تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح
الى اخره هذا وما يجيء بعده وهو قوله تعالى واعلموا ان الله يعلم ما في
انفسكم فاحذروه يدلان على المواخذة باعمال القلوب قال الراغب دواعي
الانسان الى الفعل على مراتب السانح ثم الخاطر ثم الفكر ثم الارادة
ثم الهمة ثم العزم فالهمة اجماع من النفس على الامر والعزم هو العقد
على امضائه ولهذا قال تعالى فاذا عزمت فتوكل على الله هذه العلامة
اقول اذا ظهر امر على النفس فهو في اول الامر يقال له السانح لان السنوح
الظهور ثم بعد ذلك اذا تحرك يسمى خاطرا لان الخطور هو التحرك ثم اذا
توجه النفس اليه بان تامل فيه يسمى ذلك تفكرا ثم اذا ظهر له فائدة
واعتقد النفس ذلك حصل له ميل ان يفعله يسمى ذلك الميل ارادة
ثم اذا اجتمعت القوى على ان الامر المذكور ينبغي ان يفعل هذا الاجماع
يسمى همة للقصد الكامل اليه ثم اذا اعتقد القلب على تحصيله وامضائه
يسمى ذلك عزما **قوله تعالى** واعلموا ان الله غفور حليم فان قلت
المناسب ان يقال واعلموا ان الله عزيز حكيم اذ العزة والغلبة مناسبة
للحذر قلت المقصود عدم الاقناط فانه لما قيل ان الله تعالى يعلم ما في
النفس فاحذروه يمكن ان يحصل القنوط اذ لا يخلو احد من الخواطر
الباطلة والعزم على ما لا ينبغي واذا كان الله تعالى يواخذ العبد على ما في
القلوب فمواخذته بالاعمال بالطريق الاولى فيحصل للشخص القنوط من
رحمة الله تعالى فلما قيل ان الله غفور حليم حصل الرجا بالعفو والمغفرة
وقيل فيه ايذان بان المنهي عنه مما يجب ان يجتنب البتة ولا الذي

عن

عن العزم دون الفعل وتنبيه على ان من ارتكبه لم يعاجل بالعقوبة
فانه تعالى يمهله فيأخذه اخذ عزيز مقتدر **اقول** هذا الوجه
وان كان مناسبا للحليم لكن لا يناسب الغفور ضرورة فان في ذكر الحليم
تنبيها على ما ذكر الا ان التنبيه في ذكر المجموع **قوله** الا ان تفرضوا او
حتى تفرضوا كذا في الكشاف وفيه اشكال لانه يصير معنى الاية ان
طلقتم النسا لا جناح عليكم ما لم تمسوهن الا ان تفرضوا او حتى تفرضوا فيفهم
انه اذا فرض لهن بعد الطلاق ثبت الجناح وليس كذلك اذ الفريضة
ليس الا قبل الطلاق **والجواب** ان يقال ان معنى الا ان تفرضوا
او حتى تفرضوا الا ان فرضتم قبل الطلاق او حتى فرضتم والتعبير بصيغة
المضارع للدلالة على كون الفرض مستقبلا بالنسبة الى ما سبقه كما قالوا
ان حتى تنصب المضارع اذا كان مستقبلا اما في الحقيقة او بالنظر
الى ما قبلها والذي تقرر عندي ان يقال ان او بمعنى الواو وجملة تفرضوا
معطوفة على تمسوهن فتكون لم مقدرة عليها فيكون المعنى لا جناح
عليكم ان طلقتم النسا ما لم تمسوهن ولم تفرضوا لهن فان انتفى هذا المجموع
بان مسها او لم يمسها لكن فرض لها فعليه الجناح وهذا هو الذي
افاده المصنف بقوله والمعنى لا تبعة على المطلق الى قوله فلها نصف
المسمى وكون او بمعنى الواو اثبته الكوفيون والاخفش والجرمي ونقل
صاحب المغني عن بعضهم ان او في الاية بمعنى الواو ويؤكده قول بعض
المفسرين انها نزلت في رجل انصاري طلق امراته قبل المسيس
وقبل الفرض **قوله** ومتعوهن عطف على مقدر اي فطلقوهن ومتعوهن
المفهوم من الكشاف انه عطف على ما هو في موقع الجزا اي فطلقتم النسا
بدون المسيس والفرض فلا مهر لهن ومتعوهن بمعنى ان الحكم هذا او ذاك
فلا يضر عطف الانشا على الاخبار هكذا قاله العلامة التفتازاني اقول

عدم المضرة لان منع العطف المذكور انما هو فيما اذا كان المعطوفان لا يكون
لهما محل من الاعراب اما اذا كان لهما محل منه فلا يمتنع اذا كان بينهما
مناسبة ولا يخفى ما فيه من التكلفات فالاولى ما قاله المصنف
قوله وهو معتمد على المفهوم يعني ان المفهوم من قوله تعالى ان لا متعة
على الممسوسة المفروضة لكن الشافعي رضي الله تعالى عنه اثبت لها
المتعة قياسا على المفروضة الغير الممسوسة بجامع ايحاش الطلاق
والقياس مقدم على المفهوم فان قيل ايحاش الطلاق في الممسوسة
يجبر بالمهر فليس لغير الممسوسة قلنا المهر جبر الاستمتاع بالمس فيجب
جبر اخر لايحاش الطلاق **قوله** اي الذين يحسنون الى انفسهم بالمسارعة
الى الامتثال الى اخره الاولى ان يفسر بالذين شانهم الاحسان وهم
المؤمنون كان محسنا بالفعل اولا وان اريد بالمحسنين المؤمنون
مطلقا باعتبار ان الايمان احسان فلا باس **قوله** لما ذكر حكم المفوضة
اتبعه حكم قسيمها فيه ان هذا الحكم شامل للمفوضة التي فرض لها
بعد النكاح والاولى ان يقال لما ذكر حكم التي لم يفرض لها اتبعه حكم
قسيمها وهي التي فرضت لها **قوله** الا ان يعفون الاستثناء متصل
والمعنى لهن النصف في كل حال الا في حال العفو **قوله** وهو مشعر بان
الطلاق قبل المسيس مخير للزوج غير مشطر بنفسه لان معنى الاية ان
على الزوج نصف ما فرض للزوجة لا الكل الا ان تعفو الزوجة او يعفو
الزوج يعني ان في صورة عفو الزوج ليس لها النصف بل كل المهر فلو
كان الطلاق مشطرا اثبت الشطر بمجرد الطلاق ولا يقع به عفو الزوجة
فلا وجه لاستثناء عفو الزوج لان اعطاء الزوج الشطر الذي صار
ملكه لا يسمى عفوا بل هبة **قوله** وهو يؤيد الوجه الاول وهو ان
يكون المراد من الذي بيده عقدة النكاح الزوج وانما كان مؤيدا

لان

لان عفو الولي ليس اقرب الى التقوى ولك ان تقول هذا يعين الوجه
الاول **قوله** والعفو في وجه التخيير ظاهر لان العفو اسقاط شيء يمكن
ان يستوفى وعلى الوجه الاخر هو كون الشطر عائدا الى الزوج بنفس
الطلاق **قوله** وتسميتها عفوا الى اخره اي تسمية اعطاء الزوج الزيادة
على الحق اي الزيادة على حق الزوجة عفوا على المشاكلة باعتبار وقوعه
في صحبة عفو الزوجات او باعتبار ان عادتهم سوق المهر الى الزوجة
عند التزوج فللزوج مطالبة الشطر عن الزوجة واسترداده عنها
فاذا لم يطالب فقد عفا عن المطالبة فيكون المراد بالعفو في قوله
تعالى او يعفو اسقاط حق المطالبة وان كان مستلزما لهبة الشطر
وانما احتيج الى هذين التوجيهين لان العفو ترك شيء لا اعطاؤه فان
قلت ما وجه كونه اقرب الى التقوى وليس ترك العفو مما فيه حرج حتى
يكون العفو اقرب الى نفي الحرج قلت المقصود انه اقرب الى شعار المتقين
قوله ولا تنسوا ان يتفضل بعضكم على بعض لما سبق ان العفو اقرب
الى التقوى والعفو تفضل اكد ذلك بان قيل لا تتركوا التفضل وفيه
مبالغة فان النهي عن النسيان دليل على النهي على الترك فان الشيء اذا
ترك قد يصير منسيا اي المقصود منه عدم ترك التفضل فيكون مجازا
وفي المجاز مبالغة **قوله** اي الوسطى بينها لا انها المتوسطة بين الصلوات
لان مجموع الصلوات خمس وصلاة العصر ثالثتها **قوله** لا انها المتوسطة
بالعدد اي المتوسطة بين الاثنتين اللتين هما صلاة الصبح والاربعة
التي هي الباقية **قوله** ووتر النهار العلة الاولى دليل لكون صلاة المغرب
وسطى بمعنى كون عدد ركعاتها بين اعداد ركعتي الصبح وركعات غيره
من الصلوات وهذه العلة علة كون صلاة المغرب وسطى بمعنى الفضلى
لكون الوتر اشرف من الزوج **قوله** وقرئ بالنصب على الاختصاص فيكون

التقدير وامدح الصلاة الوسطى **قوله** حال المسايفة المسايفة بالسيف
والقائم السيف اي في حال ضرب السيف من الجانبين وما مصدرية او
موصولة والتقدير على الاول مثل تعليمكم اي تعليم الله اياكم وعلى الثاني
مثل الذي علمكموه الله فان قلت على التقديرين ما معنى المثلية قلنا
المراد من المثلية الاستواء في صفة الكمال والحسن **قوله** وقرئ متاع
بدلها اي بدل الوصية اي قرئ متاعا لازواجهم متاعا **قوله** ومتاع
على قراءة من قرا الى اخره اي قراءة من قرا متاعا لازواجهم متاعا الى الحول
لان المتاع الاول بمعنى التمتيع فيكون متعديا مقتضيا للمفعول ومتاعا
الثاني بمعنى ما يتمتع به **قوله** بدل قال العلامة التفتازاني اي بدل
اشتمال اقول هذا اذا اريد بالمتاع التمتيع واما اذا قيل المتاع صادق
على غير الاخراج بان يراد به اي بالمتاع ما يتمتع به وينتفع والمراد بغير
الاخراج السكنى كان بدل الكل لا بدل الاشتمال لان المبدل منه عام
والبدل خاص فيكون كما اذا قيل لمن له خمس اخوة احدهم زيد جاني اخوك
زيد وفسر صاحب الكشاف المتاع بان يمتع ازواجهم بعدهم حولا كاملا
اي ينفق عليهن من تركته ولا يخرجن من مساكنهن فيكون المتاع
عبارة عن شيئين احدهما الانفاق والثاني الاسكان فعلى هذا كان
بدل البعض **قوله** او مصدر موكد اي موكد لغيره كما يدل عليه التمثيل
المذكور لان هذا القول يحتمل ان يكون عدم الاخراج خلاف ما يقوله
المخاطب وان يكون وفاقه فان المتاع يحتمل ان يكون عدم الاخراج
وان يكون غيره والفعل المقدر لا يخرجن فيكون غير اخراج بمعنى انتفاء
هذا مضمون كلام العلامة التفتازاني ولا يخفى ما فيه من البعد والتكلف
قوله اثبت المتعة للمطلقات جميعا خص عنه المطلقة قبل الدخول
ان وجب لها مهر بتسمية صحيحة او فاسدة او فرض فلا متعة لها فبقي

المهر

المهراذ ابوات **قوله** ويجوز ان تكون اللام للعهد يعني اريد بالمطلقات
هنا اللاتي لم يمسهن الازواج ولم يفرضوا لهن فريضة **قوله** تعالى
الم تر الى الذين خرجوا لما قال الله تعالى كذلك يبين الله لكم اياته
لعلكم تعقلون عقبه بالاية العظيمة التي هي احياء الجماعة بعد
اماتتها **قوله** تعجيب اي حمل على الاعجاب اد جعل سماع قصتهم من المخبر الصادق
كالروية والروية ان كانت بمعنى الاخبار فتعديتها بالى باعتبار
انها بمعنى النظر وان كانت بمعنى العلم فباعتبار ان معناه الم تعلم
منتهيا علمك الى حال الذين خرجوا الى اخره **قوله** ولكن اكثر الناس
لا يشكرون فيه اشارة الى الكفار اكثر من المؤمنين **قوله** تعالى من
ذا الذي يقرض الله قرضا الى اخره فائدة لفظ ذا مع كون المشار اليه غير
محسوس متعين هو تمام الاستغناء عنه بقوله الذي جعل المعقول
المعلوم كالمشاهد ليتوجه اليه ويتعين بعد الابهام **قوله** يقرض الله
اقراض الله تعالى عبارة عن تقديم العمل الصالح ليحصل به له من الثواب
شبه الاشتغال بالعبادة لاجل نيل الثواب باعطاء المال لاخذ العوض
قوله وهو الحال في يضاعفه فيه نظر لان هذا الضمير راجع الى القرض
الحسن وهو ليس باضعاف كثيرة بل الاضعاف الكثيرة جزاؤه كما استفيد
من قوله جزاوه الا ان يقال ان مراده من قوله حال من الضمير المنصوب
انه حال من المضاف اليه لذلك الضمير وهو الجزاء **قوله** فلا تبخلوا عليه
الى اخره اي لا تبخلوا على الله تعالى بترك الانفاق والصرف في المصارف
التي امر الله تعالى بالصرف فيها **قوله** تعالى الم تر الى الملا من بني اسرائيل
فصل هذه القصة عن القصة السابقة للاشعار بان كلا منهما امر مستقل
بالتعجب واظهار القدرة الكاملة **قوله** مجزوما ومرفوعا على الجواب
والوصف لملكا وانما لم يذكر الحالية ههنا لانها اي الحالية لا تخلو عن

بعد ان

نوع تكلف وفي الاول لا تجوز الوصفية الا بتقدير قد اذ الجملة حالا وفي
الثاني يجوز فلم يتعرض للحالية **قوله** مستفهما عما هو المتوقع عنده
هذا يدل على ان عسى ليس مستعملا في معناه الحقيقي اذ لا وجه لاستفهام
المتكلم عن توقعه واما قوله فهو سؤال عما هو المتوقع عنده ففيه نظر
اذ المتوقع عنده ترك القتال فلا حاجة الى لفظ عسى بل يكفي ان يقال
هلا تقاتلوا ان كتب عليكم القتال فان قيل المراد ترك القتال من حيث
انه متوقع وهذه الحيثية مستفادة من عسى قلنا لا يظهر من كلامه
معنى التركيب فانه لما دخل هل على عسى لا بد ان يفيد تقرير مدخولها
وهو لا يستفاد من كلامه وقال صاحب الكشاف ادخل هل مستفهما
عما هو متوقع عنده ومظنون واراد بالاستفهام تقرير ان المتوقع
كائن وانه صائب في ظنه فيفهم منه ان معنى الكلام هل اصبت في ظني
عدم قتالكم ان كتب عليكم وكلام المصنف خال عن هذه الفائدة التي
ذكرها صاحب الكشاف ولو قيل ان معنى هل عسيتم هل يتوقع منكم لكان
اولى واخصر تكلفا مما ذكروا وقال العلامة التفتازاني كلام صريح في
ان الاستفهام عن المتوقع على ما صرح به في قوله فادخل هل مستفهما
عما هو متوقع عنده ومعنى الاستفهام التقرير بمعنى التثبيت للمتوقع
وان كان الشائع في الاستعمال من التقرير الحمل على الاقرار فان قيل
العبارة الاستفهام عما دخله حرف الاستفهام وهو ههنا التوقع والظن
اعني مضمون عسى لا مضمون خبره الذي هو ان لا تقاتلوا فكان ينبغي
ان يجعل الاستفهام والتقرير عائدا الى التوقع بمعنى كون ترك المقاتلة
متوقعا مظنونا في الجملة لا الى توقع المستفهم بالخصوص ليندفع بانه
لا معنى لاستفهام الرجل عن توقعه فتعين الصرف الى المتوقع. **قلنا**
لا خفاء في ان مدلول اللفظ التوقع والرجاء من المتكلم لا غيره ولا معنى

لاستفهامه

لاستفهامه عنه ولو بمجرد التقرير فانه معرز بمجرد دلالة الكلام والتحقيق
انه لما كان المقصود حصول مضمون الخبر كانت القيود من الاستفهام
والتوقع ونحو ذلك عائدة اليه حتى كانه حاول اثبات ترك المقاتلة
مقيدة بكونه على سبيل التوقع دون الجزم ثم بكونه مستفهما عنه للتقرير
اقول فيه نظر اما اولا فلانا نقول الاستفهام عن المتوقع لمجرد التقرير **قوله**
فانه معرز بمجرد دلالة الكلام قلنا هو وان كان معلوما فالاستفهام يفيد
تاكيد التقرير واما ثانيا فلان ما قاله وهو كانه حاول اثبات ترك المقاتلة
على سبيل التوقع هو بعينه تقرير توقع ترك المقاتلة فلا وجه لنفي الثاني
واثبات الاول ثم لا يخفى ان الاستفهام للتقرير هو مجرد الاثبات فتقييد
اثبات ترك المقاتلة بالاستفهام للتقرير تقييد الشيء بنفسه فتامل
في هذا المقام **قوله** وما لنا ان لا نقاتل عطف على مقدر فكان تقديره
قالوا نقاتل البتة وما لنا ان لا نقاتل اي ليس لنا غرض في ترك القتال
بل غرضنا في القتال بسبب الاخراج من البلاد والانفراد من الابناء وانما
قدر حرف الجر وهو في اذ لا يستقيم المعنى بدونه لان ظاهر المعنى وما
حصل لنا عدم القتال فاذا قدر في صار المعنى صحيحا **قوله** بدفعه منع
صرفه في الكشاف وزنه ان كان من الطول فعلوت اصله طوولوت
الا ان امتناع صرفه يدفع ان يكون منه الا ان يقال هو اسم عبراني
وافق عربيا كما وافق حنطا حنطة فحينئذ يكون الحكم بالاشتقاق لكونه
عربيا ومنع الصرف لكونه اعجميا **قوله** والحال انا احق منه الى اخره اراد
انه حال عن ضمير له فان قلت الحال يبين هيئة ذي الحال وليس نحن احق
بالملك منه مبينا الهيئة صاحب الضمير قلت هو متضمن لافادة هيئة
صاحب الضمير فانهم اذا كانوا احق منه كان هو متصفا بان لهم فضلا عليه
واحق بالملك منه ويمكن ان يقال هاتان كانتا علتان لما هو حال في

الحقيقة والمعنى انه يكون له الملك علينا غير مستحق له لانا احق بالملك
منه فان قلت هذا التقدير وهو كونه مستحق الملك ينافي قوله تعالى نحن
احق بالملك منه لانه يدل على استحقاقه للملك لكنهم احق منه كما هو
صيغة التفضيل ولا يصح الجواب بان يقال افعل بمعنى الفاعل قلنا
المراد انه ليس مستحقا للملك علينا ولا يصح له لانا احق بالملك منه مطلقا
وكونه غير مستحق للملك عليهم لا يستلزم كونه غير احق بالملك مطلقا **قوله**
وقيل التابوت هو القلب الى اخره هذا التفسير لا يلائم ما سيجي من قوله
تعالى وبقية مما ترك ال موسى على ما فسره برضاض الالواح وغيره اللهم
الا ان يقال ان بقية على هذا التقدير عطف على التابوت **قوله** صار
كاللازم ذكر صاحب الكشاف انه يحتمل ان يكون متعديا حذف مفعوله
فصار كاللازم ويحتمل ان يكون لازما بمعنى فصل فصولا كوقف فانه جاء
متعديا كوقفه وقوفا وجاء لازما كوقف وقوفا واذا كان لازما
كان معناه انفصل وتفسير فصل بانفصل يدل على انه لازم في اصله
لان انفصل لازم حقيقة وما ذكر بعده من ان معناه فصل نفسه
يدل على انه متعد فيكون مراده من قوله انفصل بالجنود بيان حاصل
المعنى **قوله** لم اطعم نقاخا ولا بردا النقاخ بالنون والقاف والخاء
المعجمة الماء العذب والبرد النوم **قوله** وانما علم ذلك الى اخره لم لا يجوز
ان يعلم ذلك بالالهام من ان يكون نبيا ولا يسمع من النبي **قوله**
اذ الاصل في الشرب منه الى اخره اي ظاهر هذا التركيب وهو جعل منه
متعلقا بالشرب يدل على ان الشرب من النهر نفسه من غير واسطة
شيء اخر كالكف وغيره **قوله** وتعميم الاول ليتصل الاستثناء اعلم انه
قد يتوهم منه انه جعل قوله تعالى الا من اغترف غرفة استثناء من قوله
فمن شرب منه اذا كان الاستثناء متصلا واما اذا كان جعله منقطعا فيحتمل

ان يكون منه وان يكون من الجملة التي قبلها لكن الحق انه اذا جعل
الشرب في الاول بمعنى الكرع والاستثناء منقطعا كما ذكره وهو من شرب
فظاهر معناه اذ على هذا لا يلائم الاستثناء لان معناه فمن كرع من النهر
فليس مني لكن من اغترف غرفة بيده فهو مني واما اذا جعل الاستثناء من
قوله ومن لم يطعمه فانه مني فليس كذلك لانه اذا كان معناه ومن لم
يطعمه فهو مني لكن من اغترف غرفة بيده فليس مني حتى يخالف المستثنى
والمستثنى منه فلا يظهر وجه لكن اذ لا وهم حاصل من السابق بل مفهوم
السابق دل على ان الشارب ليس منه فيكون الا من اغترف غرفة بيده
على الوجه المذكور موكدا لهذا المفهوم وان قيل الا من اغترف غرفة
بيده فانه مني فلا يصح ان يكون استثناء من قوله ومن لم يطعمه فانه
مني لوجوب مخالفة المستثنى والمستثنى منه في الحكم فلا يظهر وجه
الاستثناء الا اذا اعتبر مفهوم هذا القول وهو ان من شرب فليس
مني وعلى هذا فلا يكون في الحقيقة استثناء من قوله ومن لم يطعمه
بل مما دل عليه المفهوم المخالف فجعله استثناء من قوله فمن شرب منه
فليس مني هو الحق وقال العلامة التفتازاني لا خفاء في ان من اغترف
بيده ليس ممن شرب منه بمعنى الكرع ولا ممن لم يذقه واعلم ان كلام
المصنف صريح في ان الاستثناء المذكور متصل وكلام صاحب الكشاف
صريح في انه منفصل لانه فسر قوله تعالى فمن شرب منه فليس مني
من كرع منه فليس بمتصل بي ووجه ما قاله المصنف ان الظاهر من
الاستثناء الاتصال ووجه كلام الكشاف ما سيجي وقال العلامة
التفتازاني لا خفاء في ان من اغترف بيده ليس ممن شرب منه بمعنى
الكرع ولا ممن لم يذقه بل قسم مقابل لهما محتاج الى ان يبين حكمه والحكم
في احد القسمين المقابلين له المنع المعبر عنه بقوله فليس مني وفي

الاخر عدم المنع بل الاتصال والاتحاد وقد استثني المغترف ولبن استثنا
متصلا لعدم الدخول اقول فان قلت من اين يعلم ان الشرب بمعني الكرع
قلت من قوله تعالي فشربوا منه الا قليلا منهم لان هذا بمعني الكرع لا لمطلق
الشرب لان المخالفين لامر النبي في الشرب الاكثرون علي ما يدل عليه
التفاسير والروايات فعلم ان الشرب في قوله فشربوا الذين لمطلقه والا
لم يكن مخالفة لان مطلق الشرب ليس بمنهي عنه لقوله تعالي الا من اغترف
غرفة بيده وحمل الشرب في قوله فشربوا علي الكرع فمن شرب علي مطلقه
لا تخلو عن بعد **قوله** كما قدم الصابئون اي كما قدم الصابئون في قوله تعالى
ان الذين امنوا والذين هادوا والصابئون والنصاري من امن بالله
واليوم الاخر وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون فيكون قوله
تعالي ومن لم يطعمه فانه مني جملة بين اجزاء كلام واحد كما ان الصابئون
كذلك **قوله** وتعميم الاول ليتصل الاستثنا اي تعميم الشرب في قوله
تعالي فمن شرب منه فليس مني بان يكون بطريق الكرع او لا ليكون الاستثنا
متصلا اذ لو حمل الشرب علي الكرع لم يدخل المستثني الذي هو الاغتراف
باليد في المستثني منه الذي هو الكرع **قوله** والذين امنوا معه اي
كائنين معه **قوله** وقيل هم القليل الذين ثبتوا معه فان قيل
تخصيص ما ذكر وهو قوله الذين يظنون انهم ملاقوا الله بالبعض من
ذلك القليل لا دليل عليه فالاولي ان يكون عاما والتعبير بذلك لشرحه
لهم وتكريمهم وافادة ان كلا منهم ظان بانه ملاقي الله قلنا هذه النكتة
تدل علي جواز ارادة ما ذكر لكن الظاهر خلافه لان ضمير قالوا بحسب
الظاهر للذين امنوا وهذا يناسب ان يكون الظانون بعضا منهم لا كلهم
حتي يكون القائل في الكلام الاول بعضا والقائل بالكلام الثاني البعض
الاخر وهم الخلص فان قلت المؤمنون كلهم تيقنوا انهم ملاقوا الله لان

تيقن

تيقن الاخرة واجب داخل في الايمان فلا وجه لتخصيصه بالبعض من المؤمنين
الذين المذكورين قلنا لعل هذا علي تقدير ان يكون المراد الذين تيقنوا
انهم يستشهدون عما قريب كما صرح به المصنف فتامل والمعلوم من الكشاف
وتعليقاته ان المراد من الظن قوة اليقين فان المؤمنين وان كانوا
يتشاركون في اصل اليقين لكنهم متفاوتون في درجاته وهذا الوجه
يدفع السؤال المذكور علي كل تقدير الا ان التعبير عن كمال اليقين بالظن
لا تخلو عن بعد **قوله** ومن مبينة او مزيدة اذا كان كم خبرية فمن بيانية
اي كثير منهم واذا كانت استفهامية فمن زائدة لانه في كلام غير موجب
واعلم ان كون كم للاستفهام لم يذكر فيما رايناه من التفاسير ولم يظهر
له وجه **قوله** فوزنها فعلة او فلة يعني علي التقدير الاول حذف لام
الفعل وهو الواو وعلي التقدير الثاني حذف عين الفعل وهو الالف المقلوبة
عن الحرف الاصلي **قوله** فكسروهم بنصره الظاهر من هذا الكلام تفسير
الاذن بالنصر ويمكن تفسيره بالارادة **قوله** مداحض المدحض المزلق
قوله في مخلاته بكسر الميم التي يجعل فيها الخلا وهو مقصور الحشيش الرطب
قوله لما اخبرت بها من غير تعرف واستماع يمكن ان يقرا اخبرت بصيغة
المبني للفاعل فيكون المعني ظهور رسالتك عند الناس بما اخبرت بها
من القصص والتواريخ من غير تعرف واستماع من الغير وان يكون علي
صيغة المبني للمفعول فيكون معناه انك من المرسلين لما قص الله عليك
من انباء الانبياء وقصصهم **قوله** واللام للاستغراق هذا مما زاد علي الكشاف
وفيه نظر لان تلك اشارة الي الجماعة فلا يصح ان تكون الرسل صفة لها
اذا كان اللام للاستغراق اذ معني الرسل علي هذا التقدير كل واحد واحد
من الرسل والجماعة غير كل واحد الا ان يراد بالاستغراق مجموع الافراد
والاولي ان يجعل اللام للعهد اي الرسل الذين علمت حالهم فان العلامة

الطيبي ان يجعل التعريف في المرسلين وفي الرسل للجنس وان يراد بالايات
جميع الايات المذكورة من لدن مفتتح السورة آه ولسية كون اللام
في الرسل للجنس نظرا اذ لا يصح ان يقال لجماعة الرسل جنسهم فتامل قوله بان
خصصنا المنقبة فيه اشارة الى ان فضل بعضهم على بعض بتفضيل الله
لا بمقتضي الذات قوله وبينهما بون بعيد اي بين الطور وقاب قوسين
بون بعيد اي بين المرتبتين وهو التكلم في الطور والتكلم في قاب قوسين
او بين المرسلين وهو المتكلم في الطور والمتكلم في قاب قوسين وهذا هو
المقصود الاصلي وعدم ذكر موسى كليم الله بخصوص الاسم اما لانه يكون مشتركا
بين المتعدد او لوضوح المتكلم وشهرته او لان المقصود ههنا ذكر شرف التكلم
وانما ذكر اسم عيسى للتصريح بان معجزاته واياته من كرامة الله لا بكونه الها
او ابنه كما زعمت النصارى وافادة انه ابن مريم لا انه ابن الله قوله
وهو محمد عليه الصلاة والسلام وانما ذكر بين الكليم وبين عيسى فان خير
الامور اوساطها قوله كانه العلم المتعين اي كانه المشهور المتعين
قوله اعلى المراتب ليس المراد انها اعلى كل مرتبة اذ مرتبة المحبة اعلى ولذا
كان ابراهيم خليل الله ومحمد حبيب الله عليهما الصلاة والسلام ولعل المراد
انها اعلى من غير المحبة وقد بسط القاضي عياض الفرق بينهما في كتاب
الشفا قوله ويخذل من شاء عدلا فيه ان الخذلان والاضلال لا يلزم
ان يكونا للعدل بل بحسب الارادة والمشيئة وعدم الفضل في شانه
الا ان يقال الخذلان المناسب لكل من خذل بحسب الفطرة فهو وضع الشيء
في محله فيكون عدلا قوله لكن بقاطع ليس المراد انه يعلم من الايات
المذكورة ان التفضيل لا يكون الا بالقاطع وانما هو امر يعلم من خارج
بل الغرض ان يعلم من الايات انه يجوز تفضيل بعضهم على بعض قوله وانما
رفعت ثلاثتها الى اخره اي المناسب لقصد التعميم ان تفتح الثلاثة

لتكون لا لنفي الجنس فرفعها النكتة ذكرها فان قلت اذا قدر السؤال الذي
ذكره كان الجواب المطابق ان يقال ليس فيه اي في اليوم بيع ولا خلة
ولا شفاعة من غير الزيادة المتقدمة عليه قلنا الاية مشتملة على الجواب
قوله والكافرون هم الظالمون فان قيل ضمير الفصل للحصر فيجب ان يكون
الظلم مقصورا على الكفار ولا يتجاوز الى غيرهم وليس كذلك لان الفاسقين
ايضا ظالمون قلنا قد يجيء الضمير المذكور لمجرد التاكيد وقد يجيء لقصر المسند
اليه على المسند فهذا يصح ان يكون لكل منهما قال العلامة التفتازاني
في شرح التلخيص قد يكون ضمير الفصل لمجرد التاكيد اذا كان التخصيص حاصلا
بدونه بان يكون في الكلام ما يفيد قصر المسند على المسند اليه نحو
الكرم هو التقوى فان قيل لعل المراد كمال الظلم قلنا اذا اريد بالكافر
مانع الزكاة كما صرح به المصنف فليس هو بكامل في الظلم بل الكامل فيه
الكافر ويمكن ان يقال الكمال له مراتب منها مرتبة الظلم الحاصل
لمانع الزكاة وان كان الكافر اشد ظلما قوله والمعنى انه مستحق للعبادة
لا غير قد سبق في الكتاب ان الاله بمعنى المعبود حقا كان او باطلا لكن
ههنا لا يصح ان يكون المراد هذا المعنى العام والا لاختل الحصر اذ المعبود
الباطل كثير فلذا قال المراد من الاله المعبود بالحق قوله وللنحاة خلاف
يعني ان بعضهم على ان لا حاجة الى تقدير الخبر اذ الكلام يتم بدونه
قوله في الوجود او يصح ان يوجد الفرق بين الاول والثاني ان الاول
لا ينفي بحسب الظاهر امكان اله اخر وانما ينفي وجوده والثاني ينفي امكانه
قوله وكل ما يصح له فهو واجب اي كل ما يصح له من الصفات الحقيقية
التي منها الحياة بخلاف الصفات الاضافية لكونه موجدا اريد بالفعل
فانه قد لا يتصف الباري تعالى به وقد بسط هذا الكلام في علم الكلام قوله
من قام بالامر حفظه فان قيل اذا كان القيام بمعنى الحفظ فمن اين يعلم

ظ

الدوام بل بمعناه المبالغة في الحفظ ولم يفهم من مجرد ذلك دوام الحفظ اذ
يمكن وقوع الحفظ الذي بلغ مرتبة قوية وان لم يكن دائما كما انه يمكن
وقوع السواد الشديد مثلا وان لم يكن دائما والجواب ان المراد من المبالغة
في الحفظ دوامه لان المتبادر من الجنس الفرد الكامل وكمال الحفظ بدوامه
فان من لم يحفظ الشيء دائما فكانه لم يحفظ **قوله** والنوم حال يعرض للحيوان
الى اخره قد يعرض هذا من المرض كالاغماء والغشي ولا يسمى في العرف نوما والاولى
ان يعتبر قيدا اخر في التعريف وهو ان يمكن ايقاظ صاحبه **قوله** وتقديم
السنة عليه وقياس المبالغة عكسه الى اخره فان في صورة الاثبات
اذا اريد المبالغة يقدم الاضعف فيقال شجاع باسل وفي صورة النفي
يعكس فيقال ليس بباسل ليس بشجاع ولا يقال ليس بشجاع بل ليس بباسل
كما لا يخفى واعلم ان تقديم السنة على النوم يفيد المبالغة من حيث ان نفي
السنة يدل على نفي النوم فنفيه ثانيا صريحا يفيد المبالغة **قوله** تاكيد
لكونه حيا قيوما لك ان تقول ان المصنف فسر الحي بمن يصح ان يعلم ويقدر
ومجرد ما ذكر لا يستلزم عدم كون الحياة ماوفا والجواب ان يقال ان كل
صفة حصلت له تعالى يجب ان تكون في مرتبة الكمال فالحياة ايضا
كذلك فهو الحي الكامل حياته فيجب ان لا يعرضه فتور ونعاس والا
لفات كمال الحياة وكذا عليه صفة القيوم واعلم ان من فوائد قوله تعالى
لا تاخذه سنة ولا نوم انه لما قيل انه تعالى حي يمكن ان يختلج في
بعض الخواطر القاصرة ان حياته تعالى من جنس حياة الاحياء الاخر
فازيل ذلك بقوله تعالى لا تاخذه سنة ولا نوم **قوله** ولذلك ترك
العاطف اقول لما تقرر في المعاني من ان الجمل التي اكد بعضها ببعض ترك
العاطف بينها لشدة الاتصال **قوله** وتقرير لقيوميته فان معنى
قوله له ما في السموات وما في الارض انهما ملكه وله التصرف فيهما

كما يشاء لا مجال لغيره في التصرف فيهما بلا اذنه كما هو المفهوم من قوله
تعالى له ما في السموات وما في الارض اي من تقديم الظرف **قوله**
تقرير لقيوميته لان له ما في السموات وما في الارض يدل على اختصاصهما
به فيكونان مختصين به تعالى من حيث الوجود ومن حيث الحفظ لان
اختصاصهما به من غير وجه دون وجه ترجيح من غير مرجح فيكون هو
تعالى حافظا لهما دون غيره فيكون قيوما **قوله** واحتجاج على تفرده
اذ لما كان ما في السموات وما في الارض مختصا به لا مدخل للغير بالتصرف
فيهما لم يكن اله اخر اذ لو كان لكان له التصرف ايضا **قوله** فهو ابلغ من
له السموات والارض وما فيهن لانه يعلم من التركيب القراني ان له السموات
والارض وان لم يصرح به بقرينة قوله تعالى له ما في السموات وما في
الارض لان ما في السموات والارض اعم من اجزائهما ومن الاجسام الحاصلة
فيهما واذا كان كل واحد من اجزائهما له تعالى فالكل ايضا كذلك فهذا
طريق الاستدلال وهو فائت في العبارة المذكورة وهو له السموات
والارض وما فيهن وههنا نظر وهو ان ما ذكر من عموم الحكم للاجزاء
وللاشياء المتمكنة يعلم من قوله وما فيهن فيكون فيه استدلال ايضا
بكون السموات وان علم صريحا ايضا من قوله له السموات والارض
ويمكن ان يقال لعرضنا ان قوله تعالى ما في السموات وما في الارض بكريمه
ما دال على ان كل جزء السموات وكل جزء الارض سواء كان ذلك الجزء خاصا
بواحد منهما كالمنفصل او مشتركا بينهما كالجنس فهو لله تعالى قوله
وما فيهن لا يدل على ما ذكر صريحا بل ظاهر الدلالة على الجزء المشترك له
وكذا نقول في الامور الخارجة فان ظاهر هذه العبارة دال على ان
الامور الموجودة فيهما معا له تعالى واما الامور التي وجدت في احدهما
دون الاخرى فلا يدل ظاهر العبارة عليه فليتامل **قوله** مستقرا بان

يدفع الى اخره يوهم انه يمكن دفع ما يريده شفاعة لكن لا بالاستقلال والحال
ان دفع ما اراد الله ليس بممكن والاولى ان يقال لا يمكن لاحد ان يدفع
البلاء النازل على شخص الا باذنه **قوله** او امور الدنيا والاخرة وعكسه
الاول ان يكون ما بين ايديهم امور الدنيا وما خلفهم امور الاخرة والثاني
وهو عكس الاول ان يكون ما بين ايديهم امور الاخرة وما خلفهم امور
الدنيا لان الشخص مستقبل للاخرة مستدبر للدنيا **قوله** لان مجموعهما
يدل على تفرده بالعلم الذاتي الى اخره التفرد في العلم يحصل بشيئين احدهما
كونه عالما والثاني استفادته عن غيره وهذان حصلا من مجموع القرينتين
اذ من الاولى يعلم انه تعالى عالم بجميع الاشيا ومن الثانية انه لا يعلم
غيره شيئا الا ان يعلمه اياه واما كونه دالا على وحدانيته فان تفرده
بالعلم مستلزم للوحدانية اذ لو كان اله اخر لزم اشتراكه في العلم اذ
الاله المعبود بالحق يجب ان يتصف بجميع صفات الكمال **قوله** تصوير
لعظمته الى اخره اراد ان المعنى بهذه العبارة الدلالة على غاية العظمة
والكبريا لان من له ذلك الكرسي لا بد ان يكون عظيما غاية العظمة ولذا
قال العلامة التفتازاني انه من باب اطلاق المركب الحسي المتوهم على
المعنى العقلي المحقق **قوله** تعالى ولا يؤده حفظهما فان قيل لم ذكر هذه
القرينة بواو العطف بخلاف القراين السابقة قلنا لانها ليست تاكيدا
لما قبله اذ لا يلزم من حفظ السموات والارض سعة الكرسي لهما ولا يلزم
من العلو والعظمة عدم الاذن بحفظهما **قوله** ولذلك يسمى كرسيا لان
ما هو كرسي في الحقيقة قد يوضع بين يدي العرش الذي هو السرير العظيم
قوله اذ القيوم هو القايم بنفسه الى اخره اي الموجود بنفسه فالمراد
من القيام الوجود والمبالغة فيه المستفادة من الصيغة ان يكون حصول
الوجود بنفسه وما كان وجوده بنفسه فهو واجب الوجود والواجب يكون

موجدا

موجدا لغيره **قوله** منزه عن التحيز والحلول الظاهر ان هذا مستفاد
من قوله تعالى القيوم لانه الموجود بذاته اي ما يكون ذاته كافية
في وجوده لا يحتاج الى ما سواه فلا يكون متحيزا ولا حالا في شي والا
لاحتاج وجوده الى الحيز والمحل بل نقول اذا كان متحيزا كان جسما فكان
مركبا من الاجزا فيحتاج اليها واذا كان حالا فيه كان محتاجا اليه فلا تكون
ذاته كافية في وجوده ويحتمل ان يستفاد من اشيا اخر مذكورة في الاية
فتامل **قوله** منزه عن التغير والفتور هذا يستفاد من قوله لا تاخذه
سنة ولا نوم وفيه انه ينفي تغيرا وفتورا مخصوصا يكون بالسنة والنوم
ولا يلزم من مجرد ما ذكر عدم التغير والفتور اصلا ويمكن ان يقال انه مستفاد
من قوله ولا يؤده حفظهما او من غيره فتامل **قوله** لا يناسب الاشباح
اي الاشباح مطلقا سيما الاشباح التي لها حياة اذ كل حيوان تاخذه
السنة والنوم **قوله** مالك الملك والملكوت مستفاد من قوله تعالى
له ما في السموات وما في الارض لان السموات وما فيها سوى الكواكب
مغيبات عن الحس وهو المراد بالملكوت **قوله** عالم بالاشيا كليها وجزئيها
لانه فسر ما بين الايدي بالمحسوسات والمحسوسات الجزئيات وفسر
ما خلفهم بالمعقولات وهي شاملة للكليات وعدم التقييد بشي يفيد العموم
في الخطابيات فيفيد قوله تعالى يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم علمه
بجميع الاشيا **قوله** عليه السلام لم يمنعه من دخول الجنة الا الموت فان
قيل مفهوم الحديث ان الموت يمنع من دخول الجنة لكنه ليس كذلك اذ
هو سبب الدخول فيها والجواب ان المراد من قوله الا الموت الا تاخر
الموت وامتداد الحياة والمعنى انه لم يمنع من دخوله الجنة الا امتداد
حياته وتاخر الموت عن تلك المدة **قوله** اذ لا اكراه في الحقيقة الى اخره
لك ان تقول الاكراه الزام الغير ما يخالف مشتهى طبعه فنفي الاكراه في

الدين غير متحقق بالنسبة الى كل احد حتى يصح نفي جنس الاكراه بل انتفاؤه
بالنسبة الى العاقل السعيد كما يظهر من كلام المصنف ويمكن ان يكون
المعنى لا ينبغي ان يكون اكراه في الدين لوضوح دلائله القاطعة بحيث
لا يبقى شك لمن له ادنى تأمل ويمكن ان يقال المراد من الاكراه ههنا ما ذكره
لكن قوله في الحقيقة يأبى ذلك **قوله** اي لا تكرهوا في الدين اي على الدخول
في الدين والاولى ان يقال ان في بمعنى على اي لا تكرهوا على الدين كما قال
لا تكرهوا فتياتكم على البغاء **قوله** او خاص باهل الكتاب لما روي الى اخره
لم لا يجوز ان يكون سبب نزولها قصة بعض اهل الكتاب كما ذكر لكن يكون
الحكم عاما لهم ولغيرهم **قوله** فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله انما قدم
الكفر بالطاغوت على الايمان بالله لان الشخص ما لم يخالف الشيطان
ويترك عبادة غيره تعالى لم يؤمن بالله فالكفر بالطاغوت مقدم على
الايمان بالله كما قالوا ان التخلية والتحلية مقدمتان على التحلية
قوله قلب عينه ولامه اي جعل عينه مكان لامه ثم جعلت الياء الفا
لتحركها وانفتاح ما قبلها **قوله** تعالى فقد استمسك بالعروة الوثقى
فيه استعارتان تبعية وتحقيقية فقوله تعالى استمسك المأخوذ
من الاستمساك تبعية والعروة الوثقى تحقيقية **قوله** تعالى لا انفصام
لها جملة حالية من العروة الوثقى او مستأنفة كأنه قيل هل لها انقطاع
بوجه فقيل لا **قوله** والمراد بهم من اراد ايمانه الى اخره انما فسره بذلك
ليناسب قوله تعالى يخرجهم من الظلمات الى النور اذ لو كان المراد منهم
المؤمنين بالفعل لكان الاخراج تحصيلا للحاصل ولك ان تقول اذا فسر
الظلمات بالجهالات واتباع الهوى كما فعله المصنف يمكن ان يكون المراد
من المؤمنين الذين يؤمنون بالفعل ولا حاجة الى التاويل الذي ذكره
لان المؤمن قد يعرض له الجهالات والشبه والوساوس المؤدية الى الكفر

لولم

لو لم يعصمه الله **قوله** او حاج لاجله شكرا له فهذه العبارة ليست على
ما ينبغي لانه لم يحاج في ربه موضع ما وجب عليه من الشكر على ان اتاه
الله الملك وكان المحاجة كانت كذلك ويكون المعنى جعل محاجة ابراهيم
في ربه بدلا مما وجب عليه من شكر ربه لان آتاه الله الملك وهذا الوجه
فيه تكلف والاول من الوجهين اللذين ذكرهما اولى ويمكن ان يقال
المعنى ان محاجة ابراهيم في ربه بسبب جعل الله اياه ملكا لان ملكه صار
سبب عتوه وطغيانه حتى حاج ابراهيم في ربه فيكون اللام المقدرة لمجرد
العلية لا للغرض والاولى ان يقال ان الحرف المقدر هو الباء السببية
لا اللام **قوله** على الوجه الثاني المراد من الوجه الثاني ان يكون المراد
من قوله تعالى ان اتاه الله الملك وقت ان اتاه الله الملك حتى يكون
ظرف بدلا عن ظرف **قوله** لا عن جهة الى اخرى بل الجهتان من نوع واحد لان
كلا منهما من مقدوراته تعالى لا يشك عاقل في عدم قدرة الغير
عليه اما الاحياء فظاهر واما الاماتة فلانه ليس في قدرة العبد واما
الذي يقدر عليه قطع العضو مثلا والاماتة التي هي زهوق الروح وخروجه
عن البدن فبقدرة الله تعالى فما ادعاه نمرود من الاحياء والاماتة
ليس على حقيقتهما فكفى لابراهيم عليه السلام ان يدفع ما قاله بانه ليس
باحياء واماتة حقيقة لكنه انتقل الى مثال آخر اظهر دلالة على المطلوب
كالشمس في غاية الظهور لا يقدر الكافر على ادعاء مثله ولو غالط بفعل ذلك
في اول الامر لان سكوت الخصم بعد ان اشتغل بالبحث والجدال اقطع
في الزامه واظهر **قوله** بالامتناع عن قبول الهداية انما فسره بذلك لان
الشخص قد يكون كافرا ظالما ثم يصير مؤمنا لكن الظالم الذي لا يهديه الله
من خلق للاباء والامتناع عن قبول الحق **قوله** اذا رايت الى اخره انما قدر
هذا ليكون عطف قصة على قصة ولم يعطفه على الذي حاج ليكون تقديره

المر الى الذي مر والمنكرون للبعث والحشر كثير في زمانه صلى الله عليه وسلم
لما سيجيء من انه لا يصح ان يقال المر الى مثل فلان واعتذر بعضهم عن
هذا التعدد بانه اخف من تقدير المر لانه متعد بالى فيحتاج الى زيادة
تقدير وقال بعض اخر الكاف في موضع نصب معطوفة على معنى الكلام تقديره
عند الفرا والكسائي هل رايت كالذي حاج ابراهيم في ربه او كالذي مر
على قرية اقول فان قيل اذا كان الكاف بمعنى المثل لا حاجة الى تقدير
ارايت بل نجعله معطوفا على الذي حاج فالمعنى الم تر الى مثل الذي مر على
قرية قلنا يرد عليه ما ذكره العلامة التفتازاني من ان الم تر متعلق الى
المتعجب منه ولا يصح ان يقال الم تر الى مثله **قوله** او استبعادا ان كان
كافرا لا يختص الاستبعاد بالكافر اذ يمكن استبعاد احياء الموتى من المؤمن
لانه بعيد عن نظر العقول وان كان مصدقا به بالنظر الى النصوص نعم
التوقف فيه او الجزم بخلافه مختص بالكافر **قوله** وهي خاوية على عروشها
بان سقط السقف اولا ثم سقط الحائط عليه **قوله** فالبثه مائة
عام الى اخره انما فسره بذلك لان الاماتة وهي الفعل الذي هو ازالة
الروح واخراجه عن البدن لا يكون في المائة بل في زمان قليل ثم لبث
الشخص ميتا **قوله** على الاضراب اي يكون او بمعنى بل كما في قوله تعالى
الى مائة الف او يزيدون **قوله** فانظر الى طعامك وشرابك لم يتسنه
فان قيل ما وجه ربط هذه الجملة بما قبلها بالفاء قلت ههنا مقدر تقديره
ان حصل لك عدم طمانينة في امر البعث فانظر الى طعامك وشرابك
السريع التغير حتى تعرف انه لم يتسنه فانه من الايات العظام ثم
قدر على مثله قدر على البعث ويمكن ان يقال المراد من قوله فانظر الى
طعامك وشرابك لم يتسنه انظر الى ما طعمته وشربته قبل ذلك فانك
تجده غير متغير كما كان وعلى هذا يكون طعامه وشرابه معادين والبعث

على اعادة المعدوم **قوله** تقضي البازي اصله تقضض البازي وهو
سقوطه في طيرانه فاستثقل ثلث ضادات فقلب الاخير يا **قوله**
ننشرها من انشر الله الموتى اي ننشرها في قراة هذه القرآ بالراء المهملة
وفي قراة الباقين بالزاي المعجمة **قوله** فلما تبين له ان الله على كل شي
قدير قال اعلم ان الله على كل شي قدير هكذا في الكشاف فقال الامام
لا يخلو هذا التاويل عن تعسف بل الوجه القوي لما تبين له امر
الاماتة والاحياء على سبيل المشاهدة قال اعلم ان الله على كل شي
قدير فان قيل كيف تكون مشاهدة احياء الموتى والتيقن به سببا
للعلم بان الله على كل شي قدير قلنا يمكن ان تكون المشاهدة المذكورة
سببا للالهام بما ذكر بانه لما شاهد ما ذكر الهمه الله تعالى بذلك
او جعل الفعل المذكور دالا على كمال القدرة اقول في هذا التوجيه تامل
قوله او ما قبله عطف على ما قبله وهو قوله ما بعده اي فاعل تبين
مضمر يفسره قوله تعالى ان الله على كل شي قدير او يفسره ما قبله وهو
امر الاحيا **قوله تعالى** اولم تؤمن فان قيل ما فائدة هذا السؤال
والحال انه تعالى لم يخف عليه خافية قلنا هذا من قبيل الكلام
مع اهل المحبة بما كان معلوما للسائل والمخاطب كما فعل بموسى في قوله
هي عصاي اتوكأ عليها الاية وقال بعضهم لما كان السؤال بكيف
قد يستعمل في الشك فجاء قوله او لم تؤمن والرد ببلى ليزول الاحتمال
اللفظي في العبارة فان قيل قوله ليطمئن قلبي يدل على فقد الطمانينة
قلنا معناه ليزول من قلبي الفكر في كيفية الاحيا بتصويرها مشاهدة
فيزول الكيفيات المحتملة وقال العلامة الطيبي هذا تكلف والقول
ما سبق وهو ان في جبلة الانسان الاختلاج والشك وطلب الدلايل
والتوفيق من الله تعالى اقول مثل هذا لا ينبغي ان يقال في شان

الانبيا الا عند الضرورة ولا ضرورة ههنا قوله لانه اقرب الى الانسان
اما في الصورة فلان للطير رجلين كما للانسان واما في السيرة فلكون
بعض الطير اقوى ادراكا وحفظا حتى ان بعض الطيور تتكلم كالانسان قوله
وهو اجمع لخواص الحيوان اذ من جملة خواصه الطيران وهو للطير دون
سائر الحيوان وسائر خواصه من الاكل والشرب حاصلة له ايضا
قوله تصورها اي تميلها قوله وفزع الى اخره الفزع الشعر الوحف الكثير
الليث صفحة العنق القنوان جمع القنو وهو العنقود قوله الدولح بالحا
المهملة من دلح اذا مشى بحمله غير منبسط الخطو لثقله عليه قوله تعالى
ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا لعل وضع الاجزاء على الجبال ليشاهد
الحال مشاهدة ظاهرة ولعل الواقعة بمحضر ملاء كثير فناسب وضع
الاجزاء على مكان عال حتى يشاهدها خلق كثير وههنا كلام وهو
ان لقائل ان يقول ان اللازم من الاية الكريمة ان بعد التجزئة
والدعوة وضم بعض الاجزاء الى بعض كانت الطيور الاربعة ولم يعلم ان
الارواح الحاصلة في الطيور بعد العود هي بعينها التي كانت قبل لكن
احياء الميت انما يكون اذا كان الروح بعينه معادا قلت قوله تعالى
ثم ادعهن ياتينك سعيا يدل على ان الطيور الاربعة هي الحياة
المشخصة ثم ان السؤال والفعل المذكورين يدلان عليه والا لم
يحصل الغرض قوله فيقتلها ويمزج بعضها ببعض الى اخره ان اراد
بالقتل المذكور افناء القوى البدنية فلا معنى لمزج بعضها ببعض حتى
تنكسر سورتها وان اراد بالقتل كسر سورتها كان قوله ويمزج بعضها
ببعض تكرارا فتامل قوله مثل الذين ينفقون اموالهم الى اخره قال
صاحب الكشاف لا بد ههنا من تقدير مضاف اي مثل نفقتهم كمثل حبة
او مثلهم كمثل باذر حبة اقول قد يقال يمكن عدم اعتبار الحذف عدم

خواصه

بان

بان يشبه المنفق نفسه بالحبة نفسها فكما ان المنفق يحصل بسببه
امور كثيرة نافعة يحصل بسبب الحبة ايضا امور كثيرة نافعة لكن هذا
التشبيه غير ملايم والملايم تشبيه النفقة بالحبة حتى يكون كل من
الطرفين مادة لامور كثيرة او تشبيه المنفق بالباذر ليكون كل سببا
فاعليا في الظاهر قوله ومن اجله تفاوتت الاعمال في مقادير
الثواب ظاهره يدل على ان تفاوت ثواب الاعمال منحصر في ان يكون لتفاوت
النية والاخلاص او التعب وهذا ينافي ما قاله اولا والله يضاعف لمن
يشاء بفضله الا ان لا يقصد بتقديم الجار والمجرور وهو قوله ومن اجله
الحصر او يكون المراد ومن اجل ما ذكر حتى يعم الكل قوله ان يعتد باحسانه
على من احسن اليه يعني يعتد احسانه يصير احسانه معدودا فاذا تعدى
بالباء صار معناه جعله معدودا فيؤول المعنى الى ان المن ان يعد المحسن
احسانه على من احسن اليه قوله والاذى ان يتطاول عليه الى اخره
بان يقول له مثلا يا عدو الله بيني وبينك او انت ثقيل علينا والاذى
اعم من ذلك لكن المراد الذي يبطل به الثواب ولذا فسر بعضهم الاذى
بان يذكر احسانه لمن لا يحب الذي احسن اليه وقوفه عليه قوله
وثم للتفاوت بين الانفاق وترك المن والاذى اي تركهما اعلى من
نفس الانفاق قوله لعله لم يدخل الفاء الى اخره اي الموضع موضع الفاء
لكن ايرادها يشعر بان ثبوت الخير لهم بسبب الانفاق واذا جرد عن
الفاء كان في الكلام ايهام بان ثبوت الخير لهم ليس بسبب ذلك
قوله وقد تضمن ما اسند اليه معنى الشرط المراد بما اسند اليه الذين
ينفقون اموالهم الى اخره فان قلت يتوهم تناقض بين كلامه وكلام
صاحب الكشاف فانه صرح بان المبتدا ههنا لم يضمن معنى الشرط وصرح
المصنف بانه يتضمن معناه قلنا لم يضمن بصيغة باب التفعيل معناه

لم يعتبر تضمن معنى الشرط والسببية وان كان متضمنا فلا منافاة **قوله** بان يعتذره ويغتفر رده اي بان يعتذر السائل رده من طلب السائل منه شيا **قوله** وانما صح الابتدا بالنكرة لاختصاصها بالصفة قال العلامة الطيبي هذا يصح في المعطوف عليه لكن لا يصح في المعطوف وهو مغفرة لانه غير موصوف اقول العل في هذا الكلام اي كلام الكشاف والمصنف اشارة الي انه يجوز العطف علي المبتدا الموصوف من غير ذكر صفة للمعطوف اذ يصح في المعطوف ما لا يصح في المعطوف عليه كرب شاة وسخلتها **قوله** ولا يريد به رضي الله تعالي ولا ثواب الاخرة يفهم منه انه لو قصد الريا ورضي الله تعالي او الثواب لا يكون العمل باطلا وهذه مسئلة خلافية وللامام الغزالي فيه تفصيل ذكره في كتاب الاحياء واما الشيخ عز الدين بن عبد السلام الذي لقبه تلميذه بسلطان العلما فذهب الي انه اذا انضم الي العمل الريا بطل مطلقا سوا كان قصد الرضا او الثواب مساويا للريا او غلب احدهما **قوله** وتثبيتا من انفسهم فان قيل هذا اذا الحال ابتغاء مرضاة الله تعالي وتثبيتا من انفسهم ايضا فاذا كان احدهما فما حكمه قلنا هذان متلازمان فاذا وجد احدهما وجد الاخر فمن انفق ابتغاء مرضات الله تعالي فقد ثبت ومن ثبت فهو ممن ابتغي رضي الله تعالي حقيقة **قوله** وتنبيه علي ان حكمة الانفاق الي اخره لو فسر التثبيت بتقوية النفس علي الانفاق وبذل المال في المصارف الحقة لكان ما ذكره ظاهرا **قوله** تغليبا لما يعني يفهم من قوله تعالي له فيها من كل الثمرات ان فيها كل شجرة حتي يحصل كل ثمرة فتخصيص النخل والاعناب بالذكر تغليبا لشرفهما **قوله** او للعطف حملا علي المعني يعني لا يصح عطف اصابه الكبر علي يكون له جنة لان ان الناصبة للمضارع لا بد ان تكون للاستقبال فلو كان معطوفا علي تكون له جنة لكان ان

الاستقبالية

الاستقبالية مقدرا علي اصابه الكبر وهي ان الاستقبالية لا تدخل علي الماضي اقول فان قلت لم لا يجوز ان يكون اصاب بمعني يصيب قلنا لانه لا باعث علي التعبير عن المستقبل بالماضي في هذا المقام بل الاعتبار عروض الكبر قبل كما يظهر للمتامل **قوله** او يكون باعتبار المعني كما قال في اصابه الكبر **قوله** ويضم اليه ما حبطه كريا هذا لا يناسب ما في الاية اذ مفهومها ان تكون له جنة الي اخره ان يكون له جنة فيها من كل الثمرات وبعد ذلك اصابها اعصار فاحترقت لكن من عمل ريا لا يحصل له من اول الامر شي لا ان يحصل له ثمرة ثم طرات عليها آفة حتي يناسب حال الجنة المذكورة فان قيل لعل المراد انضمام ريا حاصل بعده قلنا قال الامام حجة الاسلام في كتاب الاحيا بعد ان يكون ما يطرا علي العمل مبطلا لثواب العمل بل لا اقيس ان يقال انه مثاب علي عمله الذي مضي وهو معاقب علي مراآته بطاعة الله بعد الفراغ منها فالاولي ان يقال انه لبيان حال من كان له عمل صالح ثم عمل ذنبا فجعل يوم القيمة العمل الصالح عوضا للذنب كمن اذي المسلمين فجعل اعماله لهولاء **قوله** وتخصيصه بذلك هذا ناظر الي التفسير الثاني اي تخصيص ما اخرج الله اي بعدم انفاق الخبيث منه لان التفاوت فيه اكثر مما في ساير الاشيا كما لا يخفي فان الجواهر المعدنية يظهر تفاوت المراتب الغير المتناهية فيها كل الظهور وعرضه انه لما كانت الرداءة فيه اكثر مما في غيره ناسب ان ينهي عن انفاق الردي منه **قوله** مجاز من اغمض بصره اذا غمضه واما جعله كناية علي ما جوزه العلامة التفتازاني ففيه ان قصد المعني الحقيقي غير ملايم **قوله** وقري تغمضوا هذا بفتح الميم علي بناء المجهول **قوله** والوعد في الاصل يستعمل في الخير والشر قال الفراء وعدته خيرا ووعدته شرا فاذا اسقطوا الخير والشر قالوا في الخير الوعد

والعدة وفي الشر الايعاد والوعيد **قوله** ويغريكم على البخل فيكون يأمركم
استعارة تبعية **قوله** اي خير كثير فيكون التنكير للتعظيم **قوله** فان
المتفكر كالمتذكر اي من يعلم شيئا بالفكر فكأنه علمه سابقا ثم تذكره لظهوره
عنده وقالوا به ولذا قال النبي صلى الله عليه وسلم كلمة الحكمة ضالة
المؤمن وقال بعض اساطين الحكماء العلم تذكر وغرض المصنف بيان نكتة
التعبير عن التفكر بالتذكر **قوله** تعالى من نفقة او من نذر لتأكيد العموم
فان مفهوم ما انفقتم بالمعنى المطلق الدال ظاهرا على العموم وتنكير نفقة
اي اي نفقة كانت يؤكد العموم وكذا زيادة من **قوله** فيجازيكم عليه فان
قيل ظاهر هذا الكلام يدل على ان العلم بمعناه والاولى ان يجعل العلم
كناية عن المجازاة والامر المعلوم انه معلوم لله تعالى في عبارة الكشاف
وهو مجازيكم عليه قال العلامة التفتازاني يعني ان اثبات العلم كناية
عن هذا المعنى والا فهو معلوم قلنا يمكن ان يقال مراده تفسير قوله
تعالى فان الله يعلمه بقوله فيجازيكم لتفصيل المجمل كما في قوله ونكون الفاء
الثانية هي الفاء الاولى التي كررت او يقال ان الفاء في قوله فيجازيكم
لتفصيل المجمل كما في قوله تعالى فقد سألوا موسى اكبر من ذلك وقولهم
توضأ فغسل وجهه ويديه ومسح راسه وغسل رجليه **قوله** فنعم شيئا
ابداؤها يعني ان هنا مضافا محذوفا وهو الابداء وكان هي الاصل ابداؤها
فحذف الابداء فعاد المتصل منفصلا فصار هي **قوله** وممن لم يعرف بالمال
فانه اذا اظهر الصدقة ظن به شأنه ما لا ينبغي وقد يفضي الى طمع الظلمة
في ماله والمفهوم ان اخفاء صدقة من لم يعرف بالمال اولى سواء كانت
فريضة او نافلة **قوله** جملة فعلية مبتدأ او اسمية معطوفة على ما بعد
الفاء اذا كانت مبتدأة غير معطوفة كان استينافا لا بمعنى انه جواب
سائل قال هل تكفر السيئات فقيل نكفر عنكم من سيآتكم بل يكون استينافا

باصطلاح

باصطلاح النحاة واما قول العلامة التفتازاني انه بمنزلة الاستيناف
فلا يظهر له وجه وجيه **قوله** مجزوما على محل الفاء قال العلامة التفتازاني
اراد ان مجموع الجزاء وهو الفاء مع ما بعدها مجزوم وما بعدها وحده مرفوع
اذ لا اثر للعامل فيه فقراءة الرفع والجزم محمول على هذين الاعتبارين يعني
ان مجموع الفاء والذي بعدها قائم مقام فعل مجزوم فيعطف عليه ونكفر
بالجزم والذي بعد الفاء مرفوع اي يكون الفعل الذي بعدها مقام
فعل مرفوع وليس للعامل اثر فيه يعطف ونكفر بالرفع عليه بذلك الاعتبار
ولذا قالوا اذا وقع الجزاء فعلا مضارعا مع الفاء كان خبر مبتدأ محذوف
قوله ترغيب في الاسرار اذ هو يؤيد لعلمه ان الله تعالى خبير بالعمل فلا
تخافوا ضياع العمل **قوله** اي وليس نفقتكم الا لابتغاء وجهه فما لكم
تمنون بها وتنفقون الخبيث لك ان تقول اذا كانت النفقة ليست الا
لابتغاء وجه الله لا تجامع ان يمن بها لان المن يوجب ان لا تكون لمحض
وجه الله تعالى بل لمذموم والاولى ان يقال ان معنى قوله وليس نفقتكم
الى الجزء ان ليس وضع النفقة والامر بها الا لابتغاء وجه الله تعالى فما
لكم تمنون بها وتصرفونها عن موضعها وعما وضعت النفقة لاجله وجعلها
جملة حالية اولى لان قوله تعالى وما تنفقوا من خير يوف اليكم وقوله
وما تنفقوا من خير فلانفسكم لا يتحقق الا بان تكون النفقة لابتغاء
وجه الله **قوله** على لاحب لا يهتدي بمناره اللاحب بالحاء المهملة الطريق
الواضح والمنار علم الطريق والمقصود نفي الاهتداء والمنار جميعا اذ الطريق
الواضح لا بد ان يهتدى بمناره فنفي الاهتداء بالمنار يفيد نفي الاهتداء ايضا
كما انه يفيد نفي المنارة اذ لو كان له منار لوجب ان يهتدى به قال العلامة
التفتازاني لا يخفى ان هذا الوجه اعني نفي السؤال والالحاف جميعا
ادخل في التعفف وفي ان يحسبوا اغنياء لكن المصنف جعله كالمرجوح لما

ان هذه الطريقة انما تحسن اذا كان ذلك القيد بمنزلة اللازم فان الغالب
من حال الشفيع ان يطاع فيكون نفي اللازم نفيا للملزوم بطريق برهاني
وليس الاحاق بالنسبة الى السوال كذلك بل الابعد ان يكون ضده
اشبه باللازم اقول ما ذكره صحيح اذا لم يكن قرينة على ارادة نفي الامرين
جميعا لكن ههنا قرينة عليها وهو ظهور التعفف وحسبان الجاهل
اياهم اغنياء **قوله** والفاء للسببية وقيل للعطف لا يخفى انهما مع كونها
للعطف تفيد السببية ايضا فالمراد بقوله للسببية مجردها من غير افادة
العطف **قوله** لان من اعطى درهمين بدرهم الى اخره لك ان تقول هذا
يدل على رداءة حال معطي الربا لانه المضيع المذكور ولا يدل على حال الاكل
الا ان يقال ان الاكل هو سبب التضييع فيكون شريكا في الاثم قيل
لان من اعطى درهما بدرهمين اخذ درهما من مال الغير من غير عوض وهو
حرام لقوله صلى الله عليه وسلم حرمة مال المسلم كحرمة دمه اقول فيه
نظر لان هذا اذا لم يكن برضاه اذ ليس اخذ مال الغير برضاه حراما مطلقا
بل قد يحل كما في غير الصورة المذكورة وللامام الغزالي رضي الله تعالى
عنه كلام طويل في هذه المسئلة في كتاب الاحياء وههنا كلام وهو ان
نص القران دال على اثبات الحالة المذكورة لاكل الربا لا لمجرد اكل الربوا
بل بسبب قوله ان البيع مثل الربوا لكن جمهور المفسرين على حمل الاية
على وعيد من لم يتصرف في مال الربا الا على وعيد من يستحل هذا العقد كذا
ذكره العلامة النيسابوري **قوله** والله لا يحب محبته للتوابين ان قيل
اسقاط قوله محبته للتوابين اولى اذ يتبادر منه انه يحب الكفار لكن
لا كما يحب التوابين ولكن الله لا يحب الكفار الاثيم الذي لم يتب والجواب
ان محبة الله تعالى لعباده عبارة عن انزال الرحمة والكفار الاثيم المسلم
وان لم يتب فهو داخل في الرحمة على مذهبنا **قوله** ان كنتم مومنين بقلوبكم

انما قيد بهذا لان اول الكلام وهو قوله يا ايها الذين امنوا يدل على ان
الخطاب مع المومنين وقوله تعالى ان كنتم مومنين يدل على عدم تقرر
ايمانهم فلما قيد بقوله بقلوبكم افاد ان الذين امنوا اريد به الذين امنوا
بحسب الظاهر فناسب ان يقيد بقلوبكم ليصير المعنى يا ايها الذين امنوا
في الظاهر ان كنتم مومنين بالقلوب ذروا ما بقي من الربوا **قوله** من الاذن
بفتحتين يعني انه جعل الاذن الذي هو الاستماع بمعنى العلم فيصير
معنى الايذان الاعلام **قوله** او على الامر قد غير عبارة الكشاف وهي
مستقيمة لانه قال وقرا فاذنوا فاعلموا بمعنى صاحب الحق فاذنوا وعنه
فاذنوا على الامر لكن عبارة المصنف تقتضي ان يكون صيغة واحدة مشتركة
بين الامر والخبر وليس كذلك فتامل **قوله** لا يدي لنا بالقحام اللام
مثل لا اباله فيكون لا بامضافا حقيقة واما عند ابن الحاجب فليس
بمضاف لكنه شبيه به بحذف النون لشبهه بالمضاف **قوله** وان تبتم
عن الارتباء واعتقاد حله يفهم انه لو لم يتب من المجموع ليس له راس المال
وفيه نظر اذ انتفاء التوبة عن المجموع يحصل بانتفاء التوبة عن احدهما
فلزم ان يكون اذا تاب عن اعتقاد الحل لكن لم يتب من اخذ الربا مع اعتقاد
حرمته لا يكون له راس المال وليس كذلك واما ما قاله المصنف
من انه مرتد وماله فيء فعلى احد التقديرين وهو ان يعتقد حل الربا
والاولى ان يقال وان تبتم من اعتقاد الحل ويدل عليه ان اول
الكلام في مستحل الربا **قوله** كاتب بالعدل قال صاحب الكشاف هو
متعلق بكاتب تعلق التابع بالمتبوع وقال العلامة التفتازاني ينبغي
ان يقال لم يجعله متعلقا بقوله فليكتب مع ان الفعل اولى وجوابه
ان سوق الكلام يشعر بان القصد ههنا الى حال الكاتب انه كيف ينبغي
ان يكون وايضا ذكر فاعل الفعل بلفظ اسم فاعله نكرة قليل الجدوى

جدا بخلاف ما اذا قيد اقول لا يخفى ان الغرض الاصلي ان تكون الكتابة
بالعدل لانه اذا كانت كذلك لا يتفاوت الحال في ان يكون الكاتب
عدلا او لا فيمكن ان يقال بالعدل متعلق بقوله تعالى فليكتب وجعل
الفاعل نكرة محضة من غير تقييد اشعار بان الكاتب يجوز ان يكون اي كاتب
كان لكن يجب ان تكون كتابته بالعدل فاندفع ما قاله العلامة التفتازاني
ثم انه لو كان المراد دخال الكاتب لقيل كاتب عادل ويؤيد ما قلنا ما يجي
بعده ان يكتب كما علمه الله متصلا به ولا ياب كاتب والجواب ان كون
الكتابة بالعدل تعلم من كون الكاتب عدلا وايضا كونه عدلا مويد لثبوت
الحق **قوله** مثل ما علمه الله من كتبه الوثايق قال في الكشاف مثل ما علمه
الله وكتابة الوثايق وقال العلامة التفتازاني هذه العبارة مشعرة
بان ما مصدرية او كافة ومفعول على محذوف اي يكتب على الوجه الذي علمه
الله اقول لا يظهر من كلام الكشاف ان ما مصدرية والا لكان المعنى مثل
تعليم الله لا مثل ما علمه الله بل الظاهر ان ما موصولة او موصوفة فالكاف
في موضع المفعول المطلق اي كتابة مثل كتابة علمه الله اي بطريق علمه الله
اي علم كتابة الوثايق بذلك الطريق **قوله** النهي عن الامتناع منها
مطلقة ثم الامر بها مقيدة تانيث هاتين اللفظين باعتبار كونهما
حالين عن الضميرين الراجعين الى الكتابة **قوله** ويجوز الى اخره وفرق
بين الوجهين ان قوله فليكتب على الاول تاكيد محض وعلى الثاني يفيد
معنى جديدا فيكون تاسيسا **قوله** بالامر الى اخره اي بقوله فليكتب كما
صرح به صاحب الكشاف **قوله** والاملال والاملا واحد وهو الاقرار
قوله وكانه قيل ارادة ان تذكر احديهما الاخرى ان ضلت يعني ان
التركيب المذكور يستعمل في هذا المعنى لان التذكير قيد في الكلام فيكون
هو المقصود وما تتعلق به الارادة **قوله** لاداء الشهادة او التحمل او الاداء

فرض

فرض كما ان التحمل فرض وقد يكونان فرض عين وقد يكونان فرض كفاية
قوله على غير قياس او من قاسط بمعنى ذي قسط الى اخره اما الاول فلان
القياس في افعل التفضيل عند الجمهور ان لا يبنى الا من الثلاثي المجرد واما الثاني
فلانه اذا كان من قاسط والقاسط هو الجاير لقوله تعالى واما القاسطون
فكانوا لجهنم حطبا ولا يخفى ان هذا المعنى مخالف للمقصود هنا فيجب ان
يكون القاسط بمعنى ذي قسط اي ذي عدل على طريقة لابن وتامر يعني
لا يراد بالقاسط هنا المعنى الحقيقي الظاهر وهو الذي يقوم به القسط
بل من هو ذو قسط ومن يتعلق به القسط كما يقال تامر بمعنى ذي تمر
واقوم يكون من قويم بمعنى مستقيم اي اشد استقامة **قوله** وانما صحت
الواو الى اخره اي لم تعل الواو بان تقلب الفا كما قلب في اقام التي للماضي
لما ذكر اي لا تعل صيغة التعجب لجموده وعدم التصرف فيه قطعا وحمل صيغة
التفضيل على التعجب لمشابهة بينهما من حيث انهما لا يبنيان الا من ثلاثي مجرد
ليس بلون ولا عيب **قوله** والتجارة الحاضرة تعم المبايعة بدين او عين
ليس في كلامه فائدة للفظ الحاضرة وقال العلامة النيسابوري التجارة
تصرف في المال لطلب الربح سواء كانت المبايعة بدين او عين فالتجارة
حاضرة فاذن المراد بالتجارة ما يتجر فيه من الابدال انتهى كلامه وظهر
منه ان التجارة ههنا ليست بالمعنى المذكور وظهر ايضا فائدة لفظ
الحاضرة لان المعنى ان يكون المتجر فيه وهو الاعراض حاضرا وما ذكره
العلامة النيسابوري وهو الذي ذكره صاحب الكشاف وقد غيره المصنف
فلزم عليه ما لزم **قوله** هذا التبايع وهو التجارة الحاضرة انما كرر ذكر
الشاهدين لانه لما حكم بان لا باس بعدم الكتابة في الصورة المذكورة
توهم ان لا باس بترك الاشهاد ايضا فدفع ذلك التوهم بقوله واشهدوا
قوله في احكامها ونسخها الاحكام بكسر الهمزة ضد النسخ ومعنى كلامه

انه قال بعضهم ان الاوامر المذكورة للوجوب لكنه اختلف ذلك البعض
فبعضهم يقول ان كونها للايجاب محكم اي ثابت وبعضهم يقول ان كونها
للايجاب منسوخ غير ثابت **قوله** ولانه ادخل في التعظيم من الكناية
اي ادخل في التعظيم من ايراده بالضمير فان ايراد الظاهر في مقام المضمر يشهد
بشدة الاهتمام فيكون ادل على التعظيم **قوله** تعالى واتقوا الله معطوف
على قوله اذا تبايعتم **قوله** تعالى ويعلمكم الله هذه الواو ليست عاطفة
والا لزم عطف الاخبار على الانشا بل واو الاستيناف كما صرح به ابن
هشام حيث قال الثاني من اقسام الواو وهو ان يرتفع ما بعدها وهو
الاستيناف نحو لنبين لكم ونقر في الارحام ما نشاء ونحو واتقوا الله
ويعلمكم الله **قوله** وفيه مبالغات الاولى الامر بالتقوى الثانية
تعليق الامر بالتقوى على الاسم الذي يشتمل على جميع صفات الجلال
والقهر والغلبة فكانه قيل فليتق القهار المنتقم المهلك الى غير ذلك
من الصفات الثالثة ذكر الرب فان من هو رب الشخص ومربيه يستحق
ان يتقى **قوله** تعالى آثم قلبه صريح في مؤاخذة الشخص باعمال القلب
قوله ونظيره العين زانية اي كما ان منشا الكتمان القلب ونسب
اليه وان كان الكتمان وهو عدم التلفظ بها واثما منسوبا الى
الشخص كذلك العين منشا الزنا وان كان الزاني هو الشخص واعلم ان
عند اهل التحقيق ان الاثم بالحقيقة هو القلب الذي هو النفس الناطقة
وعلى هذا فاسناد الاثم اليه حقيقة ليس من قبيل نسبة الزنا الى العين
فان قيل اذا كان جميع الآثام صادرا عن القلب كما ذكر فلم اسند اليه
بعض الاثام كالكتمان دون البعض وفائدة الاسناد اليه قلت
لان بعض الاثام قد يظهر في بعض الاعضاء وله دخل فيه كالنظر الى
ما لا يجوز فيسند الى ذلك البعض واما الكتمان فليس لغير القلب دخل

فيه فاسند الى القلب للاشعار بانه ليس لغيره مدخل فيه او لان الكتمان
لما كان منشاؤه القلب فعلم من مجرد الكتمان انه اثم القلب فلما صرح به
اكد ذلك **قوله** او للمبالغة الى آخره لك ان تقول الامر بالعكس فان
نسبة الشي الى المجموع اقوى من نسبته الى جزء منه اذ الاول يدل على تعلقه
بجميع اجزاء الشي والثاني يدل على تعلقه ببعضها ويمكن ان يقال لو
قيل فانه آثم ولم يقل قلبه امكن ان يتوهم ان نسبة الاثم اليه باعتبار
بعض الاجزاء التي ليس كالقلب في الشرف فاذا صرح بالقلب حصلت المبالغة
قوله وقرئ قلبه بالنصب قال العلامة التفتازاني هو كقوله سفه
نفسه فمن جعله تمييزا او على انتزاع الخافض فيكون المعنى آثم في قلبه
قوله يعني ما فيهن من السوء والعزم عليه الى آخره لو قال لما فيهما من
العزم على السوء لكان اولى لان المواخذة ليست بالسوء بل بالعزم عليه
ولهذه المسئلة تفصيل في كتاب الاحيا **قوله** وهو صريح في نفي وجوب
التعذيب للمعتزلة ان يقولوا لم لا يجوز ان يجب التعذيب ويجب مشيئته
ايضا كما انه يجب عليك شي وانت تريده ايضا وتشاؤه والجواب ان
هذا خلاف الظاهر جدا فلا يحمل عليه مع عدم الباعث **قوله** بدل البعض
من الكل لا يخفى ان المغفرة والتعذيب ليسا جزئين من الحساب بل امران
مترتبان عليه فليسا بدل البعض بل بدل الاشتمال وقال العلامة
الطيبي قيل ان اريد بقوله يحاسبكم معناه الحقيقي يكون قوله يغفر بدل
الاشتمال كقوله احب زيدا علمه وان اريد به المجازاة يكون قوله يغفر
لمن يشاء بدل البعض كقولك ضربت زيدا راسه وقال بعضهم ان الضمير
المجرور في يحاسبكم به الله يعود الى ما في انفسكم وهو مشتمل كما ذكر على
الخاطر السوء وعلى ما يحصل للانسان من الوساوس وحديث النفس والغفران
والعذاب انما يرد على ما اعتقده وعزم عليه من السوء لا حديث النفس

فبهذا الاعتبار هو بدل البعض او قول في الكلامين نظر اما في الاول فلان
الجزاء ليست مركبة من الغفران والعذاب حتى يكون كل منهما بعضا لها
فيكون بدل البعض كيف ولو كانت مركبة منهما لزم تحققهما عند الجزاء
وليس كذلك اذ قد تحصل الجزاء وتحصل احدهما دون الاخر والتحقيق
ان الجزاء امر كلي منحصر في نوعين احدهما الثواب والاخر التعذيب
لكن لا يكفي في بدل البعض كون البدل فردا من افراد المبدل بل لا بد ان يكون
جزءا منه واما الثاني فلان محصوله ان ما في انفسكم كلي مشتمل على افراد
متعددة من الخواطر والوساوس والعزايم والغفران والتعذيب انما يتعلقان
ببعض تلك الامور وهذا كما ترى ليس بدل البعض من الكل بل ذكر ما تعلق
ببعض الشيء وقال العلامة التفتازاني هذا التفصيل بمنزلة بدل
البعض ان جعل المغفرة والعذاب من جملة الحساب وبمنزلة بدل الاشتمال
ان جعلا من توابعه وثمراته وتفاريعه ومتعلقاته اقول محصله
انه ان اريد بالحساب المعنى الحقيقي فالغفران والتعذيب في حكم بدل
الاشتمال وان اريد به المعنى المجازي فهما في حكم بدل البعض فهو راجع
الى الكلام الاول من الكلامين المذكورين من هذا الوجه ولكن بينهما
فرق من حيث ان هذا الكلام يدل على انهما ليسا بدلين بل في حكم البدل
بخلاف الكلام الاول فانه يدل ظاهرا على انهما بدلان حقيقة **قوله**
وادغام الراء في اللام لحن قال صاحب الكشاف ومدغم الراء في اللام
لاحن مخطئ خطأ فاحشا وراويه عن ابي عمرو مخطئ مرتين لانه يلحن
وينسب الى اعلم الناس بالعربية ما يؤذن بجهل عظيم قال العلامة
التفتازاني هذا على عادته في القراءات السبع اذ لم تكن وفق قاعدة
العربية ومن قواعدهم ان الراء لا تدغم الا في الراء وقد يجاب بان
القراءات السبع متواترة والنقل بالتواتر اثبات علمي وقول النحاة نفي

ظني ولو سلم عدم التواتر فاقل الامر ان يثبت لغة بنقل العدول وترجح بكونه
اثباتا ونقل ادغام الراء في اللام عن ابي عمرو من الشهرة والوضوح بحيث
لا مدفع له ووجهه من حيث التعليل ما بينهما من شدة التقارب حتى
كانهما مثلان **قوله** فيكون الضمير للمؤمنين الى اخره اي الضمير الذي ينوب
عنه التنوين الذي في لفظ كل فانه كان في الاصل كلهم فحذف الضمير
وعوض عنه التنوين **قوله** والفرق بينه وبين الجمع انه شايع في وحدات
الجنس الى اخره قال العلامة التفتازاني هذا غير مسلم للقطع واتفاق
ائمة التفسير والاصول والنحو على ان الحكم في مثل الرجال فعلوا كذا على
كل فرد لا على كل جماعة وهكذا فسره في كل موضع من الكشاف فليتدبر
قوله فاحد بمعنى الجمع قال العلامة التفتازاني والمراد به ههنا جمع
من الجنس الذي يدل عليه الكلام فمعنى لا نفرق بين احد لا نفرق بين جمع
من الرسل اقول يرد عليه انه حينئذ لا فائدة في لفظ احد ههنا بل
ينبغي ان يقال لا نفرق بين رسله بل نقول لفظ احد موهم اذ قد يتوهم
ان لا نفرق بين جماعة خاصة اي واحد من الجماعات وان نفرق بين
جماعة اخرى والجواب انه لو قيل لا نفرق بين جماعة من الرسل والنكرة
في سياق النفي لفهم انه لا نفرق بين شيء من الجماعات اصلا ولزم عدم
التفريق في جميع افراد الرسل فكذا احد الذي هو بمعنى الجماعة يلزم بسبب
عموم النفي وحينئذ نقول عدم التفريق بين كل جمع ابلغ من عدم التفريق
بين المجموع **قوله** اي اجبنا المراد بالاجابة ههنا الاجابة بالقبول
اي اعتقدنا وجوب العمل بالامر والنهي والمراد باطعنا اطعناه بالعمل
به **قوله** لا ينتفع بطاعتها الى اخره اي لا ينتفع بطاعة العبد غيره ولا
يتضرر بمعصيته اي المنفعة والمضرة مخصوصتان بالعامل وهذان
التخصيصان يستفادان من تقديم الخبر **قوله** فيه اعمال

الاعمال الجد والمبالغة في العمل والسبب في ذلك ان اكثر النفوس الي
الشر اميل **قوله** فان الذنوب كالسموم الي اخره يرد عليه ان الذنوب
ليست نفس الخطا والنسيان بل يترتب عليهما وحينئذ به لا يظهر
ارتباط بقوله او بانفسهما اذ المراد بقوله بانفسهما انفس الخطا والنسيان
الا ان يراد بالذنوب ما يشمل نفس الخطا والنسيان بان يقال المراد
بالذنب ما يمكن ان يواخذ الشخص به ولو قال بدل قوله او بانفسهما
او ما يؤدي اليه الخطا والنسيان لكان اولي فتامل **قوله** لكنه تعالي
وعد التجاوز عنه رحمة وفضلا فيجوز ان يدعو الانسان به استدامة
به وفيه دلالة علي ان ما وعده الله تعالي لا بد ان يحصل لكن لا يجب ان
يدوم فثبت الحاجة الي استدامة اي طلب دوامه وهذا جواب عن اشكال
يتوهم ههنا وهو انه لما وعد الله تعالي بالتجاوز عن الخطا والنسيان
فما الحاجة الي الدعا المذكور والجواب الاخر ان المراد من الدعا المذكور
اظهار الاعتداد بالنعمة المذكورة التي هي المجاوزة المذكورة عن الخطا
والنسيان وقال بعضهم في دفع السوال ان رفع المواخذة بالخطا والنسيان
عرف بالسمع من قول النبي صلي الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطا والنسيان
ولعل رفعهما كان اجابة لهذه الدعوة واعترض عليه بان المعتزلة وكثيرا
من اهل السنة علي انه لا يجوز التكليف بغير المقدور حتي يكون ترك
المواخذة فضلا يستدام ونعمة يعتد بها وانما ذلك علي راي من جوز
التكليف بغير المقدور واجيب بان غير المقدور هو نفس الخطا والنسيان
وليس الكلام في المواخذة علي الخطا نفسه بل علي ما يترتب عليه كقتل
المسلم بالرمي الي صيد اقول لك ان تقول الرمي الي الصيد في الصورة
المذكورة والوقوع علي المسلم كلاهما وقع بقدرة الشخص فما الخطا المراد
الذي هو غير مقدور ويمكن ان يقال المراد من المقدور المقدور بالذات

وهو الذي تتعلق به الارادة اولا ولا يخفي ان وقوع السهم علي الشخص لا يكون
كذلك فتامل **قوله** واعتدادا بالنعمة فيه الضمير المجرور في فيه عايد
الي التجاوز ويرد عليه ان التجاوز نفسه نعمة لا ان النعمة فيه والجواب
ان النعمة المترتبة علي تجاوز الله تعالي عن الذنوب عدم كون العبد
معذبا بل كونه منعما لان كل احد لا يخلو عن احدهما **قوله** يويد ذلك
الي اخره الظاهر ان ذلك اشارة الي الاعتداد المذكور وتوضيحه انه لما
قال عليه السلام رفع عن امتي الخطا والنسيان فالظاهر انه رفع عن
كل واحد من الامة الخطا والنسيان في كل زمان وحينئذ لا حاجة الي
الاستدامة المذكورة فيكون الدعا المذكور لاجل الاعتداد بالنعمة
ويحتمل ان يكون ذلك اشارة الي مجموع ما ذكر بان يقال يحتمل ان يرفع
الخطا والنسيان عن الامة في بعض الاحيان فيحتاج الي الاستدامة
اي طلب دوام الرفع المذكور **قوله** عبا ثقيلا العبا بكسر العين وسكون
البا الحمل **قوله** للمبالغة اي ليس التشديد للتعدية الي مفعولين كما في
قوله تعالي ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به بل لمجرد المبالغة في الحمل **قوله**
فيكون صفة الاصر اي علي التوجيه الثاني واما علي الاول فهو صفة للمصدر
المحذوف الذي هو الحمل **قوله** من قتل الانفس هذا هو المستفاد من قوله
تعالي فاقتلوا انفسكم ويحتمل ان يراد من قتل الانفس تعيين القصاص
فان في شريعة موسي عليه السلام القصاص متعين لا يندفع بالعفو
والصلح **قوله** وقطع موضع النجاسة فانه تعين في شريعة موسي عليه
السلام قطع موضع النجاسة من الثياب **قوله** او من التكاليف الشاقة
التي لا نفي بها طاقة البشر هذا غير الاصر المذكور سابقا فانه الامر
الشديد المتعسر وهذا الامر المتعذر لغير المقدور **قوله** تعالي واعف
عنا يمكن ان يقال المراد به الي اخره ما تقرر منه من جزاء اعمالنا السيئة

واغفر لنا استر ذنوبنا حتى لا يطلع عليها فنفتضح على رؤس الاشهاد وارفعنا
بنيل الكرامات ورفعة الدرجات فتكون هذه الكلمات الكريمة جامعة
لطلب عدم الانتقام وستر الذنوب والتفضيل ولا مقصود الا هذه الامور
الثلاثة لان المطلوب دفع ما يكون سببا للبعد وتحصيل القرب **قوله**
تعالى وانصرنا على القوم الكافرين ان قيل ما فائدة لفظ القوم وهلا قيل
فانصرنا على الكافرين حتى يكون المطلوب النصر على كل واحد من الكفرة قلنا
النصرة على كل واحد من الكفرة قلنا النصرة على كل واحد لا تستلزم النصرة
على المجموع من حيث هو مجموع لان الشخص قد يكون غالبا على كل واحد اذا
انفرد ولا يكون غالبا على المجموع **قوله** وهو يرد قول من استنكر قال النووي
في الاذكار نقل عن بعض المتقدمين انه يكره ان يقول سورة البقرة وسورة
الدخان والعنكبوت وشبه ذلك قلت وهذا خطأ مخالف للسنة فقد
ثبت بالاحاديث الصحيحة استعمالها فيما لا يحصى من المواضع كقوله صلى
الله عليه وسلم الايتان من اخر سورة البقرة من قرأهما في ليلة كفتاه
وهذا الحديث في الصحيحين واشباهه كثيرة لا تحصى انتهى والله اعلم

سورة آل عمران

قوله وكان حقها ان يوقف عليها لان هذه الالفاظ مقطوع بعضها عن
بعض **قوله** ليدل على انها في حكم الثابت ذهب سيبويه وكثير من النحاة
الى انها حركت لالتقاء الساكنين وآثر الفتحة للمحافظة على التفخيم في الله
واختاره جار الله في المفصل ويرد عليه ما ذكره المصنف من ان التقاء الساكنين
في الوقف غير محذور ولذا لم يحرك في لام **قوله** فان الميم في حكم الوقف هذا
دليل على ان اسقاط الالف لا للدرج لانه انما يكون اذا كان الحرف الذي
قبل الساقط لا يكون في حكم الوقف **قوله** واحداثنان بالقاء حركة الهمزة
على الدال **قوله** نجوما هذا انكار لان كونه نجوما يفهم من نزل قال صاحب

الكشاف انما قال نزل لان القرآن نزل منجما فالاولى للمصنف ان يقول اي
نزل نجوما **قوله** جملة اي نزل كل منهما دفعة واحدة **قوله** لانهما اعجميان
الى اخره فيه بحث اما اولا فلان في دخول اللام في الاعلام الاعجمية نظرا
كما صرح به العلامة التفتازاني واما ثانيا فلما نقل العلامة الطيبي عن
الزجاج ان النحاة اختلفوا في التوراة قال الكوفيون هي من ورى والاصل
تورية فقلبت الياء الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها ورد ذلك بان تفعلة
بفتح العين لا تكاد توجد في كلامهم وقال بعضهم تفعلة مثل توصية قلبت
الى تفعلة كما يجوز في توصية توصاة وهذا ليس بثبت وقال البصريون
اصلها فوعلة وهي مثل الحوقلة فاصلها وورية فقلبت الواو الاولى
تاء والانجيل من النجل وهو الاصل ويفهم مما نقلنا ان النحاة على انهما مشتقان
من الوري والنجل ويفهم من كلامه ان كونهما اسمين اعجميين امر ثابت بدليل
اخر غير ما ذكر من التأييد المذكور ولكنه خلاف ظاهر كلام الكشاف حيث
قال وهو اي فتح الهمزة دليل على العجمة والظاهر انهما اسمان للكتابين
المنزلين على لسان اهل الملتين فيحكم بكونهما اعجميين وكونهما عربيين
في غاية البعد **قوله** وانزل الفرقان اراد به جنس الكتب الالهية
كذا في الكشاف قال الطيبي فيكون من عطف العام على الخاص اذ النجوم
ليس عاما بالنسبة الى الشمس والقمر اذ لا يصدق عليهما عطف الكل على الجزء
لان النجوم عبارة عن مجموع الكواكب والشمس وكذا القمر بعض منها الا ان
يقال ان هذا على مذهب من يقول الجمع المحلى باللام للجنس **قوله** على العموم
ان قلنا الى اخره لك ان تقول ان كان المراد ان جميع ما فيهما هدى للناس
فعلى تقدير كوننا متعبدين بشرع من قبلنا فليسا هدى للناس على العموم
فليسا هدى للناس عا لان بعضهما منسوخ وان اريد ان ما فيهما هدى
في الجملة فهذا الحكم عام لجميع الناس وان لم نكن متعبدين بشرع من

قلنا لان فيهما ما يفيد التوحيد وصفات الباري والبشارة بالنبي عليه
الصلاة والسلام وهذه امور هدي للناس جميعهم **قوله** او القران فيكون
من عطف الصفة على الموصوف كذا قال المعلقون على الكشاف اقول
فيه نظر اذ العطف بين انزل الفرقان ونزل الكتاب لا بين الفرقان
والكتاب حتى يكون من عطف الصفة على الموصوف والجواب ان المقصود
في الحقيقة ان عطف انزل الفرقان على نزل الكتاب باعتبار تغاير
الفرقان والكتاب فكانه من عطف الصفة على الموصوف فان قلت كيف
قيل انزل الفرقان والحال ان القران نزل نجوما وانزل يقتضي ان يكون
نزوله دفعة واحدة قلنا المراد من انزل القران انزاله الى السما الدنيا
فانه انزل الى السما الدنيا ثم نزل نجوما فان قلت فعلى هذا ينبغي ان
يقدم انزل الفرقان على نزل عليك الكتاب قلنا تقديم التنزيل لانه
المقصود بالذات **قوله** او المعجزات عطف على قوله سائر ما يفرق **قوله**
بايات الله ان قيل لو قيل باية الله لكان اكد اذ العذاب الشديد
مترتب على الكفر باية من ايات الله كما انه مترتب على الكفر بايات الله
قلنا ذكر الايات لان الواقع ان من كفر ليس كفره مخصوصا باية بل كفروا
بالايات كاليهود والنصارى فانهم كافرون بالايات اولان من كفر
باية فقد كفر بالذي جاء بها فكانه كفر بجميع ايات ذلك النبي والمراد
العذاب البالغ الى اقصى المراتب وهو مترتب على الكفر **قوله** ذو انتقام
لا يقدر على مثله منتقم فيكون التنكير للنوع او التعظيم اي نوع بلغ الغاية
قوله كليا كان او جزئيا اي يعلم الكلي على ما هو عليه اي على الوجه الكلي ويعلم
الجزئيات على ما هي عليه اي بالوجه الجزئي وفيه رد على ما هو المشهور
بين الفلاسفة من انه تعالى لا يعلم الجزئيات الا بوجه كلي لانه في
الحقيقة نفي للعلم بالجزئي مع ان بعضهم لا يلتزم علم الواجب تعالى

يدل على انه تعالى يعلم الجزئيات على وجوه جزئية كما انه تعالى يعلمها على
وجوه كلية فانهم قالوا العلم بالعلة التامة يستلزم العلم بالمعلول
ولا شك ان كل شي فاما ان يكون الواجب علته التامة فيلزم ان يكون
معلوما له او ليس بعلته التامة فنقول الواجب يعلم معلوله الاول
على الوجه الجزئي لانه على هذا الوجه معلوله وهو تعالى مع هذا المعلول
علة تامة لمعلول ثان فيجب ان يكون الواجب عالما بهذا المعلول الثاني
ايضا لانه تعالى عالم بالعلة التامة لمعلول ثان فيجب ان يكون الواجب
عالما بهذا المعلول الثاني ايضا لانه تعالى عالم بالعلة التامة لهذا
المعلول الثاني لانه يعلم ذاته تعالى ويعلم معلوله الاول وهما علة
تامة للمعلول الثاني وقس على ما ذكرنا سائر المعلولات **قوله** ترقيا من
الادنى الى الاعلى اما باعتبار المكان فهو ظاهر واما باعتبار المكانة
فلان السما اشرف من الارض **قوله** ما اقترن بها فان المقصود من
الاية تخويف اهل الارض ما اقترفوا اي اكتسبوا فيها يعني يعلم ما صدر
من اهل الارض وما اختلج في قلوبهم فيجب ان يحذر كما قال تعالى قل ان
تخفوا ما في صدوركم او تبدوه يعلمه الله **قوله** وهو كالدليل على انه
تعالى حي وانما قال كالدليل اذ لا يكون ايراد الاية للاستدلال على
كونه حيا بل المقصود علمه بجميع الاشيا بحذرمنه ثم انه ليس دليلا تاما
على كونه حيا بل لا بد من مقدمة اخرى هي ان من كان عالما سيما العالم
بجميع الاشيا فلا بد ان يكون حيا **قوله** وقري تصوركم اي تصوركم لنفسه
عبادته اراد ان معنى تصوركم ما ذكر فيكون صوركم مطلقا وان صوركم مقيد
وقوله وعبادته معطوف على نفسه عطف تفسير **قوله** كالدليل على قيوميته
لان القيوم على ما فسره الدايم القيام بتدبير الخلق وانما قال كالدليل
على قيوميته لمثل ما ذكرنا انفا وترك المصنف شيا يجب ان ينبه عليه وهو ان

قوله تعالى كيف يشاء دال على انه فاعل بالاختيار لا بالايجاب كما هو مذهب
الفلاسفة ففي الاية الرد عليهم من وجهين بل من وجوه احدها كونه
تعالى عالما بالجزئيات الثاني كونه فاعلا بالمشيئة والاختيار الثالث
كونه تعالى مستقلا بالفاعلية فان ظاهر قوله تعالى هو الذي يصوركم
دال على الاستقلال **قوله** قيل هذا احتجاج الى اخره يمكن ان يكون قوله
هذا اشارة الى قوله تعالى ان الله لا يخفى عليه شيء الاية فيكون المعنى ان الرب
الحقيقي لا بد ان يكون متصفا بما ذكر وعيسى عليه السلام ليس كذلك
ويمكن ان يكون مستفادا من قوله هو الذي يصوركم في الارحام كيف
يشاء ويمكن ان يكون اشارة الى العزيز الحكيم فان الرب ينبغي ان يكون في
غاية العلم ونهاية القدرة وعيسى ليس على ما ذكر فا **قوله** تعالى هو
الذي انزل عليك الكتاب ان قيل قد سبق في اول السورة نزل عليك الكتاب
وههنا قال انزل فما وجهه والاول يقتضي ان يكون نزوله تدريجا والثاني
ان يكون دفعة قلنا اراد ههنا مطلق النزول او يكون الانزال بمعنى
التنزيل **قوله** على تاويل كل واحدة الى اخره اي على ان يراد بهن كل واحدة
من المحكمات او بجعل مجموعها في حكم اية واحدة **قوله** لا اجمال او مخالفة ظاهر
هذا الكلام ما سبق يدل على انه يمكن ان تكون اية واحدة محكمة ومتشابهة
بان تكون لا اجمال لكن فيها مخالفة الظاهر فتكون محكمة باعتبار
انه لا اجمال فيها ومتشابهة باعتبار مخالفتها للظاهر وان قيل
ما فيه مخالفة ظاهر فلا بد ان يكون فيه اجمال فمعقول ينبغي ان يكتفي
في تعريف المتشابه بما فيه اجمال ولذا عرف في الاصول المحكم بمتضح المعنى
والمتشابه بما لا يتضح معناه **قوله** ولا يلزم منه معرفته الى اخره فيه
نظر لانه اذا اعتبر العدل لاجل ان القياس يقتضي ان يكون معدولا عن
الاخر فيجب اعتباره التعريف لاجل ان القياس يقتضي ان يكون معدولا

عن المعرفة والاولى ان يقال لا بد من تعريفه لانه كما عدل عن الصيغة عدل
عن التعريف الى التنكير **قوله** هكذا في بعض النسخ او طلب ان يؤولوه الى اخره
يشير الى ان الواو في قوله تعالى وابتغاء تاويله بمعنى او **قوله** والاولى
الى اخره اي ابتغاء الفتنة شان العالم المعاند وابتغاء الفتنة شان
الجاهل فان من اول التاويل الباطل لا يكون غرضه الفتنة بل ادعى انه
على الحق **قوله** الذي يجب ان يحمل عليه او على مثله لكان تاما اذ التاويل
الذي ذكره في المتشابه لا يجب ان يحمل عليه بعينه بل يمكن في بعض المواضع
ان يأول تاويلا اخر ويجب ان يقال ههنا مضاف مقدر اي تاويله
الذي يجب ان يحمل على جنسه **قوله** اي الذين ثبتوا وتمكنوا فيه وهو
وقف الى اخره ظاهر الكلام يدل على اختيار الوقف على قوله تعالى والراسخون
في العلم فيكون الراسخون في العلم الذين يعلمون تاويله ايضا وهو الراجح
من وجوه اما اولا فلانه اذا علم الراسخون التاويل كان اكثر فائدة من
ان لا يعلموا واما ثانيا فلانه اذا وقف على الا الله وجعل قوله تعالى يقولون
آمنا به خبرا عن الراسخين لم يكن لتخصيص الراسخين في العلم كثير فائدة
لان غير الراسخين في العلم يقولون ايضا آمنا به واما ثالثا فلانه على
تقدير ما ذكر في الوجه الثاني لا يكون لقوله تعالى وما يذكر الا اولوا
الالباب كثير ملايمة لهذا الموقع وعورض بانه خلاف الظاهر من وجوه
احدها ان قوله فاما الذين في قلوبهم زيغ الى اخره يدل على ان اتباع
المتشابه مذموم وكذا ابتغاء تاويله والتوجيه الذي ذكره المصنف
من ان المراد بالتاويل تاويل مخصوص خلاف الظاهر وثانيها ان اما في
قوله فاما الذين في قلوبهم الى اخره يدل على وجود اما اخرى خصوصا في
القران المجيد ولذا قال بعضهم اما لا توجد في القران وما بعدها مرفوع
الا يثنى او يثلث وهذا يدل على ان التقدير واما الراسخون في العلم

يقولون الاية وثالثها ان الذوق السليم يحكم بان الانسب ان يكون والراسخون
في العلم يقولون استئنافا كلاما مستقلا ورابعها ان قوله تعالى يقولون
آمنا به انسب بعدم دخولهم معا في المتشابه كما لا يخفى على المتامل حال
هذه الامور وترجيح الامامية تفسير ما لو وقف على الا الله ويمكن ان يجاب
عن الوجه الاول بان المذموم على ما يفهم من الكلام اتباع المتشابه لاجل
ابتغاء الفتنة لا اتباعه مطلقا وعن الثاني بان اما الاخرى مع ما في
حيزها متعدد اي فاما الذين في قلوبهم زيغ فلا يتبعون المتشابه
لابتغاء الفتنة وعن الثالث بان الانسبية التي ذكرها انما تكون اذ
لم يكن باعث على الحمل على خلافه وقد بينا الوجوه التي ترجح خلافه وعن
الرابع انا لا نسلم ان الايمان انسب بعدم دخولهم معنى المتشابه ولئن سلمنا
فهذا يعارضه الوجوه المرجحة لخلافه **قوله** او بما ادل القاطع الى اخره
فان قلت ما لا بد للنص القاطع على ما هو المراد منه لا يلزم ان لا يعلمه
الراسخون لم لا يجوز ان يعلموا المراد بالنظر والبديهة قلنا مراده من
القاطع ما يدل قطعا على المراد وان لم يكن بنص القران او الحديث بل الدليل
القوي فهو يشمل النظر العقلي المحقق **قوله** مدح للراسخين الى اخره يدل
على ما ذكرنا من ان مختاره الوقف على الراسخون في العلم **قوله** واتصال
الاية بما قبلها الى اخره يمكن ان يقال انه لما قبل انه تعالى عالم بكل
شيء ويصوركم في الارحام كيف يشاء ولا يخفى ان كيفية علمه بالاشياء وتقوي
الاجنة مما لا يكاد ان يبلغه فهم احد فكان من المتشابه متشابه
الذي معناه غير مفهوم بل نقول الحكم بانه تعالى عالم مناسب للمحكمة
من وجه اي من حيث الاطلاق ومناسب للمتشابه من حيث الكيفية فان
كيفية علمه تعالى بالاشياء غير معلوم لاحد **قوله** او انما جواب عن تشبث
النصارى الى اخره اما وجه تشبث النصارى بما ذكره فهو انهم قالوا ان

الكلمة

الكلمة التي اتفقوا العلم من الاقانيم الثلاثة التي اثبتوها انتقلت الى بدن
عيسى فيكون ربا واما الجواب عنه فهو ان الاية تدل على انه تعالى منزل
العلوم الى من شاء من عباده فهو الذي انزل على محمد صلى الله عليه وسلم الكتاب
الذي هو منبع العلوم والمعارف فيكون كلمة الله عبارة عن افاضة العلوم
الى عيسى ولا يلزم شيء مما ذكره النصارى **قوله** بعد اذ هديتنا لا يخفى ان
اذ ههنا ليس للظرفية بل لمجرد الزمان فكان المعنى بعد زمان هدايتنا
كما قال بعضهم من ان اذ واذا لازم الظرفية ليس بقوي **قوله** لكل سؤول
هذا العموم مفهوم من عدم ذكر الموهوب فالتخصيص بموهوب ومسؤول دون
اخر تخصيص بلا مخصص كما قال اهل العربية في فلان يعطي انه حذف المفعول
ليدل على انه لا اعطاء لغيره **قوله** لا يجب عليه شيء فهم مما ذكر نوع خفاء
فان كون الشخص وهابا لكل سؤول لا ينافي ان يجب عليه شيء غاية الامر
انه يلزم ان لا يكون وهابا لذلك الشيء وقد يقال لان قوله انك
انت الوهاب يدل على انه الوهاب لكل شيء ولكل نعمة فلا يجب عليه شيء والا
لما كان واهبا لذلك الشيء الذي يجب عليه فتامل **قوله** فان الالهية
تنافيه لان اخلاف الميعاد كذب مناف للكمال الذي هو مقتضى الالهية
قوله لون الخطاب اي غير الكلام من الخطاب الى الغيبة ووجه اشعاره
بالتعظيم تعليق الحكم بصريح اسم الله تعالى يعني ان الوهية منافية
للاخلاف للميعاد فاخلافه مما يستم به فهو امر عظيم ثم انه كالدليل والمدلول
المترتبين فان الوهيته دليل على عدم اخلاف الميعاد لانه نقص والالوهية
تقتضي الكمال **قوله** واستدل به الوعيدية على عدم عفو الفساق فانه
تعالى اوعدهم بالعذاب وهو لا يخلف الميعاد **قوله** تعالى شيئا مفعول مطلق
اي شيئا من الاغناء ويمكن ان يكون مفعولا به ان لن تدفع عنهم بدل رحمة
الله تعالى شيئا من العذاب فان رحمة الله تدفع العذاب واموالهم واولادهم

لانكون بدل الرحمة ودفع العذاب وقيل استيناف وعلى هذا يكون مبتدا
وكذبوا بآياتنا خبره وهو معنى قوله او خبران ابتدات الى اخره **قوله**
حال باضمار قد ويكون ذو الحال والعامل فيها مستفادين من الكلام
لان المعنى اولئك مشبهون بآل فرعون او يكون الحال حالا من ضمير الفعل
الذي هو صلة الذين **قوله** اغمار بالغين المعجمة جمع غمر بضم الغين وسكون
الميم وضمها وهو من لم يجرب الامور فيكون قوله لا علم لهم بالحرب كالبيان
قوله على ان الامر بان يحكي لهم بعينه امر النبي صلى الله عليه وسلم ان يحكي ما اخبر
الله تعالى به من وعيدهم بعين اللفظ الذي ذكره الله من حالهم فانه تعالى
قال النبيه ستغلبون وتحشرون الى جهنم وامر النبي عليه الصلاة والسلام
ان يذكر هذا اللفظ بعينه لهم وكانه قيل قل ما اقول لك ستغلبون وتحشرون
الى جهنم **قوله** وقيل للمؤمنين يرجح ان يكون الخطاب للكفرة لانه اذا كان
الخطاب لهم كانت الاية آية باعثة على اسلامهم واذا كان الخطاب
للمؤمنين كانت موجبة لزيادة اعتقادهم لكن كون الاية آية للغرض الاول
اقوى لان الاهتمام باسلام الكفرة اتم **قوله** وذلك بعد ما قيل لهم في
اعينهم الضمير الاول للمؤمنين والثاني للكافرين وكذا ضمير اجترؤوا وضمير
عليهم راجع الى المؤمنين والضمير الاول في لا اقوم للمشركين والثاني للمؤمنين
وقوله غلبوا يمكن ان يكون مبنيا للفاعل وضميره راجع الى المؤمنين
ويكون مبنيا للمفعول فيكون راجعا الى الكفار **قوله** او يرى المؤمنون
المشركين الى قوله ويؤيده قراءة نافع ويعقوب فيه نظر فانه اذا كان
معنى الكلام ما ذكر كان ينبغي ان يقال ترونهم مثليكم والعجب ان صاحب
الكشاف صرح بان قراءة نافع لا تساعد هذا المعنى وذكروا في بيان عدم
المساعدة ان خطاب لكم للمشركين فينبغي ان يكون خطاب ترونهم ايضا
لهم حذرا من تنافر النظم ويمكن دفع هذا اي دفع عدم المساعدة بان قراءة

نافع على تقدير ان يكون الخطاب في لكم للمؤمنين ودفع الاول بان يكون
التفاتا من الخطاب الى الغيبة قال العلامة الطيبي لا يستقيم ان يكون
المعنى ترون ايها المسلمون المشركين مثليهم لان المعنى على هذا مثلي
المشركين الا ان يكون التفاتا ثم نقل عن صاحب الانتصاف انه قال
الخطاب على قراءة نافع للمشركين للمسلمين اي ترونهم يا مسلمون ويكون في مثليهم
ايضا للمسلمين وهو لفظ غيبة والمعنى ترون ايها المسلمون المشركين مثليهم
اي مثليكم وفيه التفات في جملة واحدة وهو وان كان صحيحا لكن غالب
الالتفات ان ياتي في جملتين قال العلامة التفتازاني الخطاب لمشركي
قريش ويكون الضمير في مثليهم للفئة الكافرة بطريق الغيبة لا للمخاطبين
بترونهم ليلزم الالتفات من الخطاب الى الغيبة وقوله تعالى واخرى كافرة
ليست عبارة عن المخاطبين بقوله لكم بحيث يكون مقتضى الظاهر التعبير
عنها بطريق الخطاب ليلزم الالتفات من الخطاب الى الغيبة فاعلم انه لا التفات
في هذا الكلام اصلا اقول غرضه في قوله الحكم بكون المخاطبين بقوله تعالى
لكم غير المراد بقوله تعالى واخرى كافرة ان ليس القصد الى التعبير عن المخاطبة
بالغيبة بل القصد الى ان الضمير الى المذكور بطريق الغيبة وان كان
المذكوران شيئا واحدا **قوله** تعالى زين للناس الاية الذي يخطر في فهم
القاصر انه لما ذكر في الاية امر الغزو والجهاد وكان من الممكن بل الواقع
كثيرا ان المجاهد يجاهد لاجل المال والنساء والخيل وغيرها دفع ذلك بان
الامور المذكورة متاع الحياة الدنيا لا بد من انقطاعها وعند الله الثواب
الذي يبقى ابدا فينبغي ان يكون نظر المجاهد الى اعلاء الدين وطلب ثوابه
لا حصول الامور الدنيوية الدنية **قوله** سماها شهوات قال صاحب
الكشاف الوجه في ذكر الشهوات ان يقصد تخسيسها فتسميتها شهوات
لان الشهوة مسترذلة عند الحكماء مذموم من اتبعها ولهذا قال المصنف

ان الابة في معرض الذم **قوله** والقناطير المقنطرة معناه القناطير الكثيرة
الكاملة فان من عادة العرب ان يشتقوا من لفظ الشي الذي يريدون
المبالغة فيه في وصفه ما يتبعونه كقولهم قال ظليل **قوله** انما خص
المال الكثير بالذكر لان المال القليل يكون محمودا لان امر المعاش يكون
مرتبطا به **قوله** او المطهمة هي التامة الخلق والمسومة بهذا المعنى
كانها مشتقة من السوم في البيع لان الحسن الخلق يباع كثيرا او من السومة
بمعنى العلامة لانها كانها علم في الحسن **قوله** وفرق الجبائي فقال مزين
الشهوات المباحة هو الله تعالى ومزين الشهوات المحرمة الشيطان **قوله**
تعالى ورضوان من الله لعل الرضوان عبارة عن الفيوض المعنوية الفائضة
على الارواح ولهذا كان الرضوان اكبر واعلى من الجنات التي هي عبارة عن
الفيوض الصورية المتعلقة بالاجسام **قوله** واوسطها الجنة وكذا وقع
ذكرها في اوسطها حتى يكون الترتيب الوضعي مناسبا للترتيب الطبيعي **قوله**
لان المغفرة الى اخره المغفرة هي عفو الذنب وهو وان كان من المطالب
العلية لكنها ليس باعظم منها مطلقا بل القرب من الله ورضوان منه
اكبر وهو الفيض الروحاني كما فسرنا الا ان يقال المراد من الاستغفار
طلب ما يكون كمالا او موجبا للابتهاج اعم من ان يكون مغفرة الذنوب
اولا **قوله** في استحقاق المغفرة او الاستعداد لها لا يلائم ذكر الاحتمال
بل الاولى الاقتصار على ذكر الاستعداد **قوله** للدلالة على استقلال كل
واحد منها وكمالهم فيها اي لو لم يعطف لتوهم جعل بعضها صفة للبعض
المتاخر لا المتقدم فكان المقيد والقيد مستقلا لا كل واحد ولما كان كل
منها صفة كمال موجبة للمدح كان اشارة الى كمالهم فيها اذ الناقص في
صفة لا يمدح بها بالاستقلال **قوله** والنفس اصفى لقلة ما يشوش
النفس من الامور الخارجة وبعدها مما اختلج فيها في النهار من الخواطر

والوساوس

والوساوس الحاصلة من استماع كلام الناس واجتماع الشخص معهم والاشتغال
بالامور الدنيوية **قوله** شبه ذلك اي التبيين بالطريق المذكورة التي
هي نصب الدلايل من الله تعالى واقرار الملائكة واحتجاج العلماء في البيان
والكشف بشهادة الشاهد يعني ليس المراد من الشهادة معاني متعددة
حتى يكون بمعنى التبيين بالنظر الى الله تعالى وبمعنى الاقرار بالنظر
الى الملائكة وبمعنى التصديق بالنظر الى اولوا العلم بل معناها اي
معنى الشهادة واحد بالنظر الى الكل وهو الكشف والتبيين شبه
البيان والكشف بشهادة الشاهد ثم استعير له لفظ الشهادة
وانما لم يعتبر لفظ شهد على الملائكة واولي العلم ليكون كل المعنى اخر ولا
يلزم الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي ولا الجمع بين المعنيين المجازيين
لانه خلاف الظاهر مع الاستغناء بالمجاز المشهور المستفيض وفي كلامه
شي وهو انه يفهم من اول كلامه وهو قوله بين وحدانيته الى اخره
ان شهد بمعنى بين فيكون البيان احد طرفي التشبيه وقوله في البيان
والكشف صريح في ان البيان وجه الشبه لا طرف التشبيه ولو قال
شبه بذلك في ازدواج التبيين والانكشاف بشهادة الشاهد اندفع
الايراد واعلم انه لا يظهر وجه تخصيص الاقرار بالملائكة والايمان
بالمؤمنين بل الاقرار واقع من كل منهما فلذا قال صاحب الكشاف ولذلك
شبه بشهادة الشاهد اقرار الملائكة واولي العلم واحتجاجهم عليه
واما الاحتجاج فكما انه واقع من المؤمنين يمكن وقوعه من الملائكة
اذ ليس في الشرع ما يابي الاستدلال لكن لما كان الاحتجاج منهم غير مضبوط
خصه بالعلماء **قوله** اي مقيما للعدل فتكون الباء للتعدية **قوله** او
عن هو قال صاحب الكشاف هو اوجه اي انتصابه حالا عن هو اوجه
من انتصابه عن فاعل شهد لانه اقرب واول على المقصود الذي هو دخول

قوله اي باكرام اولوا العلم بالكتاب والحجة
وهو انتقال ... ذكر ... الاحتجاج
حضص ... ذكر الملائكة ... ١٢

القيام بالقسط تحت الشهادة لانه اذا كان حالا عن ضمير هو كان التوحيد
مع قيده الذي هو الحال مشهودا به بخلاف ما اذا كان حالا عن
فاعل شهد فليست الشهادة واقعة عليه واشار المصنف بقوله
وهو مندرج في المشهود به اذا جعلته صفة لا اله او حالا عن الضمير
اي اذا جعل حالا عنه كان المعنى شهد الله انه لا اله الا هو
اي شهد بتوحيده حال كونه قائما بالقسط وكانه قيل شهد بالتوحيد
وبكونه قائما بالقسط بخلاف ما اذا كان حالا عن فاعل شهد فان
القيام حال الفاعل الشاهد وليس بداخل في المشهود به وقس عليه حاله
اذا جعل قائما صفة لا اله **قوله** حال مؤكدة اذ مفهوم الحال معلوم
من الكلام السابق فان الله الذي لا اله الا هو لا بد ان يكون قائما
بالقسط **قوله** ومزيدا لاعتناء بمعرفة ادلة التوحيد فان قلت
المفهوم من التكرير المذكور مزيد الاعتناء بالتوحيد نفسه لا بادلته
قلنا لا يعرف التوحيد الا من الادلة فمزيد الاعتناء بالتوحيد موجب
لمزيد الاعتناء بادلته **قوله** والحكم به بعد اقامة الحجة وهي شهادة
الله تعالى وملائكته واولي العلم **قوله** لتقدم العلم بقدرته
على العلم بحكمته لان الحكمة فعل الشيء على ما ينبغي ففي اول الحال علم نفس
الفعل ثم بعد التامل فيه ظهرت الحكمة **قوله** او الصفة لفاعل شهد
هذا خلاف ما تقرر عندهم من تقديم النعت على المعطوف ولذا لما قال
صاحب الكشاف العزيز الحكيم صفتان قال العلامة التفتازاني
يعني الصفة المعنوية لا النعت النحوي وقرئ ان رفعهما بالبدلية او
بكونهما خبر مبتدا محذوف **قوله** وقد ورد في فضلها اي فضل الشهادة
والعهد المذكوران من شهد بالوحدانية يدخل الجنة **قوله** وهي دليل
الى اخره اي الشهادة اي فضلها دليل على شرف علم الكلام اذ التوحيد

انما يعلم منه **قوله** على انه بدل الكل ان فسر الاسلام بالايمان او بما
يتضمنه لا يخفى ان الايمان هو تصديق النبي صلى الله عليه وسلم في ضروريات
الدين وعلى هذا لا يكون بدل الكل لان ما ذكر سابقا هو التوحيد والايمان
ليس نفسه بل يشمله وغيره وكذا اذا فسر الاسلام بما يشمل الايمان وغيره
اذ على هذا التقدير يراد العموم والشمول واعلم ان صاحب الكشاف
قال بالبدلية على تقدير فتح ان لكن لم يذكر انه بدل الكل ولعل سببه
ما ذكرنا فان قلت انه صرح بما ذكرتم قال والبدل هو المبدل منه
في المعنى فيكون مراده من البدل بدل الكل لانه المبدل منه قلنا قال
العلامة التفتازاني اما ان بدل الكل عين المبدل منه فظاهر واما
كون بدل الاشتمال كذلك فباعتبار انه المقصود بالنسبة الى المبدل
منه والمحكوم عليه بالحكم عليه فعلم منه ان كلام الكشاف ليس مخصوصا
ببدل الكل فتامل **قوله** وبدل الاشتمال ان فسر بالشريعة وتكون
الشريعة هي القواعد المبينة للاعمال اذ لو اريد بها اعم منها بحيث
تكون شاملة للعقائد ايضا لكان المبدل منه الذي هو التوحيد جزءا
منه فلم يكن بدل الاشتمال وههنا شيء وهو ان الرضي ذكر ان بدل الاشتمال
ان يكون المخاطب منتظرا للبدل عند سماع المبدل منه وههنا ليس كذلك
قوله على وقوع الفعل على الثاني اي يجعل ان الدين عند الله الاسلام
مفعول شهد بكون التقدير شهد الله ان الدين عند الله الاسلام **قوله**
اي اجرا شهد الى اخره فتكون ان المكسورة بالاعتبار الاول والمفتوحة
باعتبار الثاني فكلامه صريح في جواز الاعتبارين لكلمة واحدة في تركيب
واحد لكن ظاهر كلام الكشاف يقتضي منعه لانه اقتصر على ايقاع شهد
على الدين ولم يذكر هذا الاحتمال **قوله** وهو الدين القويم الى اخره فيه
انه يفهم منه ان الدين القويم هو مجرد التوحيد وليس كذلك بل

الدين القويم هو المركب منه ومن غيره مما يجب الايمان به ويمكن انه يقال
اسلام النفس فيه عبارة عن الانجعال للشيطان والهوى نصيبا فيها
وهذا متضمن للايمان بكل ما يجب به الايمان فصح انه الدين القويم
قوله ومفعول معه فان قيل يجب في المفعول معه ان يكون تعلق الحكم
به وبالمصاحب في وقت واحد لكن تعلق الفعل المذكور وهو اسلام النفس
بالفاعل وهو النبي صلى الله عليه وسلم متقدم على تعلقه عن تبعه قلنا
يجب في المفعول معه ان يكون تعلق الفعل بصاحبه حاصلا في وقت
سواء كان التعلق الثاني حاصلا مع الاول ايضا او لا قوله وهم رضوا
به الضمير راجع الى الذين في عصره ويفهم منه ان يقتلون بمعنى يرضون
بالقتل الباعث عليه الحكم بان الخطاب في قوله تعالى فبشرهم للمعاصرين
قوله كقولك زيد قائم الى اخره فان قيل ما هذه الفاء قلت جزائية
والتقدير واذا قلنا لك ما ذكرنا فافهم فان قوله فافهم مؤخر عن
الجملة بحسب التقدير واذ هو في معنى قولك زيد رجل صالح فافهم قوله
والفرق انه لا يغير معنى الابتدا بخلافهما الاولى ان يقال انه لا يغير
معنى الجملة من الحكم بثبوت الخبر على المبتدا بخلافهما لكن الثبوت المذكور
مناسب لمعنى الشرط وهو لا يوجد في الجملة المذكورة بعدهما فلذا امتنع
من دخول الفاء قوله تعالى وما لهم من ناصرين فان قيل الاولى
ان يقال وما لهم من ناصر ليفيد عموم النفي اي ليس لهم ناصر اصلا فضلا
عن ناصرين قلنا النكتة فيه الاشعار بان نصر الجماعة لا يحصل الا من
جماعة لا من واحد هذا اذا كان من زائدة واما اذا كانت تبعيضية وهو
المفهوم من عبارته فلا حاجة الى التوجيه المذكور قوله ومن للتبعيض
او البيان اذا كان من للبيان يجوز ان يحمل الكتاب على الوجهين المذكورين
واما اذا كانت للتبعيض فيجب ان يحمل الكتاب على التورية لا جنس

الكتب

الكتب السماوية لان من التبعيضية توجب ان يكون ما قبلها جزءا من
مجرورها لا جزئيا له لكون النصيب من جنس الكتب السماوية جزئي له
جزءه قوله يحتمل التعظيم والتحقير فالاول ان يعطوا نصيبا وافرا من
التورية والثاني ان يعطوا شيئا قليلا لكن الاول انسب بهذا المقام
لان المقام مقام التوبيخ وهو يناسب العلم الكثير فكانه قيل انهم مع
كثرة علمهم بما في التورية فعلوا ما هو شان الجهال ولذا اقتصر صاحب
الكشاف عليه قوله وقرئ ليحكم على البنا للمفعول فيكون الاختلاف
فيما بينهم ظاهر العبارة مشعر بان كون الاختلاف فيما بينهم مترتب على
القراءة المذكورة لكن مفهوم الاية دال على ترتب ذلك على كل قراءة فانه
بينهم دال على وقوع الاختلاف بين اليهود وهم الذين اوتوا نصيبا من
الكتاب وقد وقع في هذا من عبارة الكشاف فانه قال وقرئ ليحكم
على البنا للمفعول والوجه ان يراد ما وقع من الاختلاف بين من اسلم
من احبارهم وبين من لم يسلم هذا كلام الكشاف ولما ذكر الوجه المذكور
بعد قوله وقرئ توهم المصنف انه متفرع على القراءة المذكورة فقال
فيكون الاختلاف فيما بينهم بالفاء وليس كذلك والحق ما قاله العلامة
التفتازاني في ان معنى كلام الكشاف ان الوجه في تفسير الاية ان لا
يراد ما سبق من الاختلاف بين اليهود والرسول في ملة ابراهيم وفي الرجم
بل يراد اختلاف يقع بينهم بدليل قوله ليحكم بينهم قوله وفيه دليل الى
اخره هذا مستنبط من اطلاق القول بان الكتاب حاكم وهذا اذا
كان المراد غير الرجم واما اذا كان المراد اياه فثبت كونها حجة في الفروع
قوله استبعاد لتوليهم مستفاد من ثم لان ثم للتراخي بين الشيئين
وهو ههنا البعد ما بينهما فاستعمل للاستبعاد قوله لان توفيقه ايمانه
وعمله الى اخره هذا دليل عدم الخلود ورد للمعتزلة والظاهر انه يقولوا العل

توفية ايمانهم وعلم تخفيف العذاب في النار **قوله** الا كحلة القمر اي الانصرق
قوله تعالى وان منكم الا واردها كان على ربك حتما مقضيا **قوله** كدخولها
عليه مع لام التعريف اي دخول ما عليه مع لام التعريف في يا الله **قوله**
وقيل اصله يا الله امنا بخير اي فلنا بخير هذا قول الكوفيين وهو ضعيف
لانه لا يصح ما ذكروه في مثل قول القائل اللهم العنه واهلكه **قوله**
يتصرف فيما يمكن التصرف فيه تصرف الملاك فان قيل الاولى حذف هذا
القيد فانه تعالى يتصرف في الاشياء كما شاء لا كتصرف الملاك فانهم
يتصرفون تصرفات مخصوصة لا يمكن لهم غيرها اما عقلا او شرعا قلنا
المراد انه تعالى يتصرف تصرف الملاك من حيث انه لا مانع له من التصرف
بل يتصرف بالحق بخلاف غير المالك فانه ممنوع منه فان قيل هذا الكلام
مطابقا لكلام الكشاف يقتضي التشبيه وهو ان تصرفه تعالى كتصرف
الملاك والمشبه به يجب ان يكون اقوى وليس ههنا كذلك قلنا
قد لا يكون وجه الشبه في المشبه به اتم بل قد يكون اظهر وههنا
كذلك فان تصرف الملاك اظهر من حيث انه محسوس ولو قيل المعنى انه
مالك الملك لا مالك غيره فان تصرف الملاك اظهر من حيث في الحقيقة
حتى لا يكون تشبيه بالملاك لكان اولى وهذا الاختصاص مفهوم
من قوله تعالى ولله ملك السموات والارض **قوله** فان الميم عنده
تمنع الوصفية يعني ان التصرف المذكور يمنع كون اللهم موصوفا قال
العلامة التفتازاني لانه بالاختصاص والتعويض خرج عن كونه
متصرفا فيه فصار بمنزلة حيهل اذ الميم بمنزلة صوت مضموم الى اسم
مع بقائهما على معنييهما وجوز قوم كونه صفة واقول لا يجوز ان يكون صفة
الميم المشددة لانه صوت ولا ان يكون صفة الله اذ لو وصف لشيء لزم
الفصل بين الموصوف والصفة بالاجنبي الذي هو الميم وقول المصنف

عنده الى اخره يشير الى ان غيره ذهب الى جواز كونه موصوفا **قوله** فالملك
الاول عام الى اخره لانه تعالى مالك جميع الملك واما ايتاء الملك لاحد
ونزعه منه فانما يكونان في البعض **قوله** لانه المقضي بالذات الى اخره هذا
تشبث بكلام الفلاسفة فانهم ذكروا ان الخير مقصود بالذات والشر
مقصود بالعرض فان النار مثلا خلقت للنفع واما احراقها بيت الفقير
فانما يقع بالعرض وفي المواقف وشرحه قالت الفلاسفة الخير واقع بالقصد
الاول والشر داخل في القضاء دخولا بالتبع والعرض **قوله** اذ لا يوجد شر
جزئي الى اخره ما ذكر لا يلزم منه ان يكون الشر مقصودا بالعرض لم لا يجوز
ان يكون الجزئي مقصودا بالذات ايضا الا ان يدعي البداهة في المدعي
المذكور ويجعل ما ذكر تنبيها عليه **قوله** اولا ان الكلام وقع فيه الى اخره
فانه يفهم من القصة المذكورة ان الله تعالى يوحي البلاد المذكورة لامة
النبي صلى الله عليه وسلم وهو الخير اي الايتاء المذكور الخير الذي يساق
الى المؤمنين **قوله** لابتيها اي لابتي المدينة وهما حرتان يكتنفانها
والحرة كل ارض ذات حجارة سود كانها محترقة من الحر والحيرة بكسر الحاء
مدينة بقرب الكوفة وتشبيه القصور بانياب الكلاب في بياضها وصغرها
وانضمام بعضها الى بعض **قوله** بالتعقيب او الزيادة والنقص فالاول
دخول ابتداء ضوء النهار في ظلمة الليل او دخول بدو ظلمة الليل في ضوء
النهار والثاني ان يزيد اليوم في الطول فصار بعض زمان الليل داخلا
في النهار او يزيد الليل في الطول فصار بعض النهار اي بعض زمانه داخلا
في الليل **قوله** تعالى من دون المؤمنين الذي يخطر في حل هذا التركيب
والله اعلم ان المعنى لا يتخذ المؤمنون الكافرين اولياء كائنين من غير
المؤمنين اي حال كونهم على الكفر فنعلم ان الكفر مانع عن الولاية فان الايمان
منشأ لها وقال العلامة التفتازاني حاصل المعنى لا تتولوا الا

الكافرين على موالاة المؤمنين أقول فان قيل هذا لا ينفي المشاركة بان تكون
موالاة الكافرين والمؤمنين معًا قلنا لما امكن ان تكون الموالاة كلها للمؤمنين
فجعل بعضها للكافرين يستلزم ايثار ولاية الكافرين على المؤمنين **قوله**
ما يجب اتقاؤه او اتقاء فعلى الاول تقاة مصدر بمعنى المفعول وعلى الثاني
مفعول مطلق **قوله** كما قال عيسى عليه السلام كن وسطا وامش جانبا اي
كن وسطا في معاشرتهم ومخالطتهم وامش جانبا من موافقتهم فيما يأتون
ويذرون **قوله** وهو تهديد عظيم مشعر بتناهي النهي في القبح هذا الاشعار
بسبب تعليق التحذير بذات الله تعالى من غير ذكر صفة معينة من الصفات
كالقهر مثلا فان الذات المقدسة دالة على جميع صفات القهر واما اذا ذكر
صفة معينة فلا يكون هذا الاشعار **قوله** تعالى او تبدوه فان قلت
وجه ذكر العلم بخفيات الضمير ظاهر فما وجه ذكر العلم بما يبدو ويظهر منها
قلنا الغرض من ذكره ان علمه تعالى بما خفي وما ظهر في مرتبة واحدة وليس
بينهما تفاوت كل منهما ظاهر عنده كما هو **قوله** ولا يصح ان تكون ما
شرطية قال العلامة التفتازاني عليه اعتراض مشهور وهو انه اذا
كان الشرط ماضيا والجزاء مضارعا جاز فيه الرفع والجزم من غير تفرقة بين
الشرطية واسماء الشرط وقد يجاب بان رفع المضارع في الجزاء شاذ كرفعه
في الشرط نص عليه المبرد وشهد به الاستعمال حيث لا يوجد الا في قول
الشاعر * وان اتاه خليل يوم مسغبة * يقول لا غائب مالي ولا حرم *
قوله ولكن الحمل على الخبر اوفق معنى الى آخره قال العلامة التفتازاني
لان الكلام المذكور حكاية ما يقع في اليوم المذكور ولو حملها على الشرطية
لزم ان تكون عملت مستقبلا بالنسبة الى ذلك اليوم لكن ليس عملها في استقبا
ذلك اليوم فان قيل هذا يوجب عدم صحة الشرطية ووجوب كونها موصولة
لا كونها اوفق قلنا يمكن دفع لزوم الاستقبال بتقدير كان فان كلمات

الشرط

الشرط لا تقلب كان عن الماضوية فيصير المعنى وما كان عملت اي عملت سابقا
في الدنيا تود الى آخره **قوله** بحيث تحملها على ما يقربه اليه توضيحه انه
تميل النفس الى الكمال مراتب في الضعف والقوة فما دام الميل المذكور ضعيفا
لم يصل الى ان تحمل الشخص على ما يقربه الى الشيء الكامل لم يسم حبا **قوله** من
الله وبالله والى الله يعني حدوثه من الله تعالى وبقاؤه به وانتهاؤه
اليه بمعنى انه في الحقيقة كمال له تعالى باعتبار ذاته اي الكمال الدال
على عظمته تعالى **قوله** لم يكن حبه الا لله وفي الله اي يكون حبه مختصا
بالله تعالى حقيقة لا يكون لغيره تعالى اشتراك معه فيه وحبه في
الله تعالى عبارة من ان يكون الحب في رضاه فيؤول الى الاول **قوله**
على طريق الاستعارة او المقابلة وجه الاول بان الرضى شبه بالحب
لانه ترك الاعتراض وهو موجب في الجملة للقرب الى الشيء المرضي كالحب
فيشترك في استلزام القرب وكذا في ايصال النفع فاستعير المحبة
للرضا فالاولى ان يقال ان المحبة مستلزمة للرضا فيكون استعمالها
فيه مجازا مرسلا ولعل هذا مراده من الاستعارة فان المجاز المرسل ايضا
استعارة لغوية ووجه الثاني بان الرضا وقع مقارنا للمحبة المذكورة
سابقا فعبر عنه بلفظ المحبة للمشاكلة فان قيل على هذا التقدير
ايضا تكون المحبة مجازا اذ لا يخفى ان المراد بها غير معناه الحقيقي فما
وجه جعله مقابلا للاستعارة قلنا لفظ المحبة وان كان مجازا
على التقديرين لكن الاعتبار مختلف فبالاعتبار الاول يكون استعمالها
في الرضى للمشابهة وعلى الثاني يكون استعمالها فيه باعتبار المصاحبة
واعلم ان ظاهر كلامه يدل على ان مجموع ما ذكر من قوله اي يرضى عنكم الى
قوله يبوئكم في جوار قدسه معنى قوله تعالى يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم
لكن ليس كذلك بل معنى الاول يرض عنكم ومعنى الثاني يتجاوز عما فرط

حتكم وامّا كشف الحجب والتقريب في جناب العز فهما لازمان لما ذكر متفرعان
عليه **قوله** فانه من هذه الحيثية اي التولي من حيث انه كفر فتكون
النكتة في العدول عن المضمر الي المظهر زيادة ذمه **قوله** تعالي وآل عمران
فان قيل آل عمران داخل في آل ابراهيم قلنا ذكرهم لان يعرف العالمون
شرف آل عمران وليس التخصيص بعد التعميم لزيادة الشرف كيف ونبينا
سيد العالمين صلوات الله وسلامه عليه داخل في آل ابراهيم عليهم
السلام **قوله** فينتصب به اي ينتصب بعليم **قوله** وكان لعمران بن
يصهر الي آخره اي كان لعمران ابي موسي عليهما الصلاة والسلام بنت اكبر
من هارون اخي موسي فظن بعض المفسرين ان المراد من عمران عمران بن يصهر
ومنه مريم وزوجته هي التي ولدتها وهذا الظن فاسد لان صريح القران
دال علي ان زكريا كفل له مريم فان قيل لعل زكريا آخر كان في ذلك
الزمان وله كفل له مريم اخت موسي قلنا زكريا هو ابو يحيي وهما في زمان
عيسي كما استفيد من القران ولم يوجد شخص سمي بيحيي قبله كما قال تعالي
لم نجعل له من قبل سميا **قوله** فلعلها بنت الامر علي التقدير او طلبت ذكرا
توضيح الاول انها قالت اني نذرت لك ما في بطني محررا ان كان ذكرا
والتوجيه الثاني انها ارادت بالعبارة المذكورة وهي قوله تعالي اني
نذرت لك ما في بطني محررا طلب الولد الذكر فكان المقصود ههنا
ارزقني ولدا ذكرا حتي يكون خادما لبيت المقدس **قوله** ونصبه علي
الحال فيه ان النذر لا بد له من متعلق هو فعل الناذر وهو ههنا
جعله محررا فذكر محررا بعده وجعله حالا لا تعزيع تكرار فالاولي ما نقله
العلامة النيسابوري عن ابن قتيبة ان معناه نذرت لك ان اجعل
ما في بطني محررا وعلي هذا يكون محررا مفعولا ثانيا لجعل ويكون
ان اجعل متعلق معني النذر **قوله** لان تانيثها علم منه اي تانيث

لعله محررا

ما في البطن علم من الحال المذكور اذ لو لم يذكر لم يعلم من تانيث الضمير جزما
انها انثي اذ يمكن ان يكون المرجع مذكرا وتانيث الضمير باعتبار
النفس او النسمة او غيرهما **قوله** وانما قالته تحسرا الي آخره اي ليس
المراد من قوله رب اني وضعتها انثي الاخبار بمفهومه اذ لا فائدة فيه
بل المراد اظهار التحسر والتحزن باظهار فوات المقصود الذي هو تحرير
الولد الذكر فان قيل كما علم المخاطب ما ذكر علم ايضا تحسرها اذ لا يخفي
عليه خافية قلت المقصود من الاظهار المذكور طلب رحمة من الله
تعالي بقبولها مكان الولد الذكر كما قال تعالي فتقبلها ربها بقبول
حسن **قوله** تعالي رب اني وضعتها انثي فان قيل قد تقرر في العربية
ان ايراد ان لدفع الانكار التحقيقي او التقديري فما الانكار ههنا
حتي يدفع قلنا نقل في المطول عن عبد القاهر انه قال قد تدخل للدلالة
علي ان الظن كان من المتكلم في الذي كان انه لا يكون وعليه رب اني
وضعتها انثي ورب ان قومي كذبون ولقد احسن بعض اهل العربية
حيث قال يجوز ايراد ان علي الجملة لاظهار المقصود علي وجه التاكيد
فيكون قوله تعالي انك انت السميع العليم وكذا قوله في مريم واني
اعيذها بك من هذا القبيل اي من قبيل اظهار المقصود علي وجه التاكيد
قوله تعالي رب اني نذرت لك الي آخره ظاهر هذه العبارة دال علي
ان النذر كان بعد الحمل لكن النذر المحكي عن ام مريم كان قبل الحمل فاما
ان يؤول قوله اني نذرت لك ما في بطني واما ان يقال ان النذر تكرر
منها اما قبل الحمل فبالطريق المذكور في التفسير واما بعد الحمل فبالطريق
الذي حكي عنها في القران **قوله** وهو استئناف اي كلام مستقل من
الله تعالي لا انه تحت القول حكاية عن ام مريم **قوله** تعظيما لموضوعها
وتجهيلا لها بشانها اي تعظيما لموضوعها الذي هو مريم وتجهيلا

لامها بشانها اشعارا بان لها شانا عظيما **قوله** اي لعل الله فيه سرا
وهو كونها انثى بعيسى من غير اب وهو مظهر المعجزات العظيمة **قوله**
بيان لقوله والله اعلم بما وضعت باعتبار انه كقوله والله اعلم بما وضعت
على ما ذكره يدل على تعظيم شان المولود لان المقصود من قوله تعالى ليس
الذكر كالانثى انه ليس الذكر الذي طلبته كالانثى التي وهبت لها لان
لها شانا عظيما لم يحصل للذكر وهو كونها ام عيسى فالجملة الثانية
مبينة للغرض من الاولى **قوله** اي وليس الذكر الذي طلبت الى قوله
فتكون اللام للجنس حاصل قوله انه اذا كان الكلام المذكور قول الله
تعالى كان اللام في الكلمتين للعهد لان الذكر فهم من الكلام السابق
وهو المحرر والانثى ذكرت صريحا واما اذا كان المذكور كلام ام مريم
كان اللام فيهما للجنس والفرق انه على التقدير الاول كان المتكلم وهو
الله تعالى عالما بشان الانثى التي وضعت فيحسن ان يجعل اللام
للعهد والانثى عبارة عن انثى مخصوصة ويكون المعنى ليس الذكر الذي
طلبته ام مريم كالانثى التي وهبت لها لان لها شانا عظيما واما
اذا كان المتكلم ام مريم وهي لم تعلم شانها فلا يحسن ان يكون معنى
كلامها ان ليس الذكر الذي طلبت كالانثى التي وهبت بل الوجه ان يكون
المعنى ليس جنس الذكر الذي طلبت كجنس الانثى التي وهبت اذ المقصود
خدمة بيت المقدس والذكور مشتركون في صلاحيته دون الاناث
فارادة الانثى المخصوصة ليس بذلك الحسن ولهذا احسن في هذا التفصيل
الذي غفل عنه صاحب الكشاف والله الموفق **قوله** وما بينهما اعتراض
فان قيل ما بينهما كلام الله تعالى وهما كلام ام مريم ولا يكون كلام متكلم
معترضا بين كلامي متكلم اخر قلنا هما ايضا من كلام الله تعالى وان
كان حكاية عن ام مريم **قوله** وفيه دليل الى اخره لان المسمى هو المفعول

الاول والاسم المفعول الثاني وهما متغايران والا لزم جعل الشيء نفسه
وصيرورة الكلام بلا فائدة ولما كانت التسمية فعل المتكلم يجب ان
يكون مغايرا للاسم والمسمى اذ هما ليس بفعل المتكلم **قوله** ومعناه ان
الشيطان يطمع في اغواء كل مولود الى اخره قلد في هذا التفسير صاحب
الكشاف ولا باعث على تغيير الحديث من الظاهر اذ لا مانع من مس
الشيطان للمولود استعارة شبه حالة الشيطان في قصد الاغواء
بحال من يمس الشيء باليد ويعينه لما يريد به وفيه ان قصد الشيطان
الاغواء لا يوجب استهلاله وصراخه الا ان يراد بالاستهلال غير المعنى
الظاهر منه فان قيل استهلال الولد يكون اول زمان الوضع والاعاذة
المذكورة انما كانت بعد الوضع وبعد قولها اني وضعتها انثى وبعد
التسمية فكيف يكون الاستعاذة مانعة من مس الشيطان واغوائه
قلنا الواو لا تفيد الترتيب فلعل الاعاذة متقدمة على القولين المذكورين
وان كانت مذكورة بعدهما فان قلت لم قالت واني سميتها مريم وقالت
اعيذها بلفظ المضارع قلنا لافادة استمرار الاعاذة كانها قالت
اعيذها في كل زمان مستقبل **قوله** فان الله تعالى عصمهما الى اخره
هذا اشارة الى جواب سؤال يتوهم من الحديث المذكور وهو انه يلزم منه
شرف عيسى وامه على العالمين سيما المرسلين وليس كذلك فاجاب
بان العصمة لا لشرفهما عليهم بل ببركة الاعاذة المذكورة ومع قطع النظر
عما ذكر لا يلزم شرفهما عليهم اذ جهات الشرف كثيرة غاية الامر انهما
كما لا خاصا ليس لغيرهما **قوله** بوجه حسن الى اخره لما كان القبول
مصدرا كان الظاهر فتقبلها ربها قبولا حسنا فيجب ذكر وجه الباء
ههنا فوجه اولا بان يراد بالقبول ما يقبل به الشيء وهو ما يكون منشا
التعلق والاختصاص وعبر عنه بالوجه فتكون الباء للسببية وثانيا

بان نقدر مضاف اي فتقبلها ربها بذي قبول حسن وهو منشأ الاختصاص
المذكور وثالثها بان جوزان يكون تقبل بمعنى استقبل بالمعنى الذي
ذكره فتكون الباء صلة **قوله** لانه محل محاربة الشيطان قيل يفهم منه
ان اسم المكان يجي على مفعال لو على الشذوذ والاولى ان يقال لما
كان هذا الموضع محل محاربة الشيطان فكان المصلي جعله آلة حربه
معه **قوله** جواب كلما وناصبه صريح في ان العامل في كلمة الشرط التي هي
كلما الجزاء وقد صرح الرضي بخلافه قال العامل في متى وكل ظرف فيه معنى
الشرط شرطه على ما قاله الاكثرون ولا يجوز ان يكون جزاؤه على ما قاله
بعضهم ولو جاز عمل الجزاء في اداة الشرط لقلنا الشرط اولى لانهما فعلان
توجها الى شيء واحد الاقرب اولى بالعمل **قوله** وجعله لك معجزة لزكريا
الى اخره فيه ان الكلام المذكور لا يستلزم اشتباه الامر عليه اذ يجوز ان
يكون الاستفهام لتحقيق ان مريم تعلم مع صغرها من اين له الرزق اولا
والعجب انه نقل هذه العبارة عن نبينا صلى الله عليه وسلم ومعلوم انه
يعلم حقيقة الامر ولا اشتباه عليه **قوله** او بغير استحقاق تفضلا
به فان قيل تفسير الحساب بالاستحقاق لا يظهر وجهه قلنا الاستحقاق
ان يكون كل رزق لسبب عمل من الاعمال فكان كل رزق مقابلا للعمل وهذا
نوع من الحساب فان محصوله ان يكون اعداد الارزاق في مقابلة اعداد
الاعمال **قوله** اي من جنسهم الى اخره الظاهر انه اراد بالملائكة واحدا
منها فيكون من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء مجازا والمفهوم من كلام
صاحب الكشاف ان المراد جنس الملائكة فيكون الجمع المحلى باللام بمعنى
الجنس لا الاستغراق على ما ذكره في مواضع من الكشاف ولا يخفى ان مراده
الجنس الذي هو الحقيقة ليس له معنى الا ان يحمل على واحد من افراده فيؤول
الى كلام المصنف فيكون هاهنا نسبة الفعل الى واحد من الجنس فيكون

اكلت الخبز حيث حمل اللام على الجنس والوحدة مفهومة من قرينة الاكل
قال العلامة التفتازاني هذا على طريقة نسبة حكم الفرد من الجنس
الى الجنس نفسه مبنية على ان المجاز في النسبة فتامل **قوله** مبالغا
في حبس النفس من الشهوات يعني ان الحصور من يكون قادرا على الشهوات
لكن منع نفسه عنها فاما من لا يقدر فلا يسمى حصورا **قوله** او استفهاما
عن كيفية حدوثه لا يخفى ان الجواب المذكور وهو قوله تعالى كذلك
الله يفعل ما يشاء لا يناسب الاستفهام بهذا المعنى فتكون فائدة
الجواب منعه عن السؤال عن كيفية الحدوث بل عليه الاذعان **قوله**
اي يفعل ما يشاء مثل ذلك الفعل فيكون كذلك مفعولا ليفعل ما يشاء
وتقديمه للاهتمام **قوله** او كما انت عليه الى اخره هذا الوجه ليس
بقوي اذ الكبر والعقر ليسا بامرين يوجبان التعجب بل حصول الولد منهما
موجب له فلا يحسن ان يشبه احدهما بالاخر ولذا لم يذكره صاحب
الكشاف وذكر الاوجه الاخر **قوله** واحسن الجواب ما اشتق عن
السؤال اي كان مستخرجا ومتفرعا عنه وهاهنا كذلك فان السؤال
لتحصيل امر يوجب الشكر واعتقال اللسان عن كلام البشر يوجبه ايضا
قوله والمراد بالكلام ما دل على الضمير بطريق عموم المجاز اذ هو معنى
شامل للمعنى الحقيقي للمتكلم والمعنى المجازي وهذا احسن من عبارة
الكشاف حيث قال فان قلت الرمز ليس من جنس الكلام فكيف استثني
منه قلت لما ادى مؤدى الكلام وفهم منه ما فهم سمي كلاما ويجوز ان يكون
استثناء منقطعا هذا كلامه ويتوهم منه ان المتكلم مستعمل هاهنا
في المعنى الحقيقي والمجازي معا وهو غير جائز كما قال العلامة التفتازاني
لكن يمكن حمل كلام الكشاف على ما يوافق كلام المصنف **قوله** روانف
الاليتين المراد بالجمع التثنية لان كل الية رانفا ولذلك قال

وتستطارا بصيغة التثنية وسقوط النون بالجزم **قوله** وهو موكد لما
قبله اذ الامر بذكر الله يفهم من حبس لسانه عن تكليم الناس **قوله** وتقييد
الامر بالكثرة الى اخره لك ان تقول لعل التصريح بالكثرة للمبالغة
في الكثرة ودفع توهم ان الامر مستعمل في غير الكثرة مجازا والجواب
ان مبني كلامه على الظاهر والاحتمال لان المذكوران مبناهما على خلافه
قوله او ارهاصا هو تاسيس النبوة بظهور الخوارق قبل البعثة
قوله مثل قوله وما ارسلنا قبلك الا رجالا الا اذا كان الرسول اخص من
النبي كما هو المقرر لا يلزم من نفي الارسال نفي الاستنباء اذ الارسال جعل
الشخص رسولا والاستنباء جعل الشخص نبيا نعم لو ثبت ان الارسال في
الاية بمعنى الاستنباء ثبت المدعي **قوله** وقدم السجود الى اخره ههنا
وجه اخر اولى مما ذكر وهو الدلالة على ان السجود اشرف من الركوع فقد
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد
فان قيل فعلى هذا يعلم ان القنوت اشرف من السجود لتقدم الاول
على الثاني في الذكر قلنا لا يلزم مما ذكرنا فان القنوت مقدم في الوجود
على الباقيين فتقدمه يكون لذلك ويمكن ان يقال ايضا تقدمه
لاجل ان القيام اشرف من السجود كما هو مذهب امامنا الشافعي رضي الله
تعالى **قوله** او للتنبيه على ان الواو لا توجب الترتيب هذا اذا علم تقدم
الركوع على السجود في شريعتهم واما اذا لم يعلم ذلك كيف يحصل التنبيه
المذكور **قوله** للايذان الى اخره لك ان تقول هذا الايذان يحصل
لو قيل واركعي واسجدي مع الراكعين بل يلزم من تفسير المصلين بلفظ
الراكعين **قوله** كقوله امن هو قانت الى اخره يرد عليه ان الدوام
ليس معتبرا في معنى القنوت بل الدوام لو استفيد فانما يستفاد من
اناء الليل فلا يثبت من قوله تعالى امن هو قانت الى اخره ان القنوت

نفسه

نفسه دوام الطاعة **قوله** على سبيل التهكم بمنكريه توضيح التهكم انه فهم
من الكلام كان الكفرة زعموا ان النبي صلى الله عليه وسلم شاهد الواقعة
المذكورة لما ذكر **قوله** على ان الاختصام والبشارة في زمان متسع
لما امكن ان يكون زمان البشارة وزمان الاختصام على الاصطفاء واحدا
لم يتعرض لتوجيه هذا الابدال واما الاختصام المذكور فالظاهر
انه متقدم على البشارة بزمان كثير احتيج الى التوجيه المذكور فهو جواب
سؤال انه لو كان قوله تعالى اذ قالت الملائكة يا مريم ان الله يبشرك
الاية بدلا من اذ يختصمون لكان زمان الاختصام وزمان البشارة
واحدا لكنهما غيران فاجاب بان زمانهما واحد ممتد فيه اتسع فالاختصام
يقع في بعض والبشارة تقع في بعض اخر هذا هو المفهوم من كلام العلامة
التفتازاني في حاشية الكشاف فان قيل ما وجه الاحتياج الى اعتبار
وحدة الزمان واتساعه قلنا لان هذا البدل لا يكون الا بدل الكل
اذ ليس بدل البعض ولا الاشتمال واذا كان بدل الكل يجب ان يكون
الزمان واحدا ولم يمكن ان يكون واحدا الا باعتبار اتساعه بتجزيته
بجزئيين **قوله** فانه اسم جنس مضاف اي المبتدا وهو اسمه اسم جنس
مضاف فيشمل جميع الاسماء لان اسم الجنس المضاف للاستغراق لكن يرد
ان هذا يستلزم ان يكون كل من اسمائه كل واحد من الثلاثة وليس كذلك
وانما كل واحد منها واحد منها فالاولى الاختصار على انه اسم جنس فيكون
المعنى انه اسم جنس من غير اعتبار الاستغراق ويكون مفهوما كليا
صادقا على افراد كثيرة **قوله** لما كانت صفة اي ابن مريم وان لم يكن اسما
بل صفة جعل حكم الاسم لانه تميز تميز الاسماء فان قيل لم لا يجوز ان يكون
صفة لعيسى كما جوزه على تقدير كون عيسى خبر المبتدا المحذوف قلنا
اذا كان عيسى خبرا عن اسمه يكون المراد لفظ عيسى ولفظه لا يوصف

بابن مريم **قوله** تنبيها على انه يولد من غير اب يمكن ان يقال الاضافة
الى مريم لتشريفها بانها ام عيسى من غير اب **قوله** حال مقدرة من كلمة
اي مقدرا وجاهته لانه عليه السلام في تلك الحالة لم يحصل له الوجاهة صح
قوله كلام الانبيا من غير تفاوت فان قيل مم يعلم ما ذكرنا قلنا
من قوله تعالى وكهلا اذ لو اريد مجرد التكلم لكان ذكر الكهل قليل الجدوى
قوله احواله المختلفة المتنافية الى اخره تنافي الاحوال المذكورة
باعتبار ان الوجاهة في الدنيا والاخرة تنافي التكليم في المهد لان الوجاهة
المذكورة لم تحصل له في المهد وكذا قوله من المقربين داخلا في جملة الملائكة
التي في السموات تنافي كونه في المهد اي لا تجتمعان في زمان واحد وكونه
متكلما في المهد ينافي كونه متكلما كهلا وتنافي الاحوال دال على نفي
الالوهية اذ هذا النوع من التغيير يستلزم الحدوث بل كل منها يستلزمه
كما يظهر بالتامل الصادق **قوله** حال ثالث من كلمة الوجهان يقال
حال رابع من كلمة او ثالث من ضميرها فان وجيها حال اولى ومن
المقربين ثان كما نص عليه في الكشاف ويكلم الناس ثالث ومن الصالحين
رابع **قوله** تعجب واستبعاد عادي لك ان تقول قوله لم يمسسني
لا يناسب التعجب ولا الاستبعاد اذ عدم المس فيما مضى لا يوجب التعجب
ولا الاستبعاد العادي اذ يمكن ان يكون تزوج في المستقبل فالوجه
الاقتصار على الوجه الاخير كما قاله العلامة النيسابوري **قوله** اشارة
الى انه تعالى كما يقدر الى اخره فيه ان في هذا الكلام دلالة على ان خلق
الاشيا بمجرد قوله كن واما ان فيه اشارة الى خلق الاشيا مدرجا باسباب
ومواد فممنوع او عطف على يبشرك الى اخره لا يخفى انه على تقدير قراءة
ونعلمه بالنون كان الاولى بان يكون استينافا **قوله** مضمنا معنى
النطق فيكون التقدير ورسولا الى بني اسرايل ناطقا باني قد جئتكم **قوله**

لخصوص

لخصوص بعثته اي لان بعثته مخصوصة بهم **قوله** فان الاحيا ليس من جنس
الافعال البشرية اي لما لم يكن الاحيا من جنس افعال البشر يتوهم من قوله عليه
الصلاة والسلام احيي الموتى اللاهوتية فكرر ذكر باذن الله لدفع التوهم المذكور
واما ابرا الاكمه والابرص فهو من جنس افعالهم فلذا لم يكرر باذن الله بعده
وفيه ان ابراء الاكمه بمعنى ممسوح العين ليس في جنس الافعال البشرية
ذكر باذن الله في قوله فيكون طيرا باذن الله لانه ايضا ليس من جنس الافعال
البشرية **قوله** ان كنتم مرتقبين للايمان انما فسر بهذا لانه لو ابقي
المومنين على معناه الحقيقي لم يحتاجوا الى الاية اذ الاية لتحصيل الايمان
فاذا حصل فلا حاجة اليها **قوله** ان كنتم مصدقين للحق اي مصدقين
للحق بعد ظهوره **قوله** على الوجهين اي على الوجهين المذكورين في تفسير
ورسولا الى بني اسرايل **قوله** او مردود على قوله قد جئتكم اي قد جئتكم
باية لاحل لكم **قوله** ولا يخل ذلك بكونه مصدقا للتورية الى اخره اذ يعلم
من الانجيل ان ما في التورية من تحريم الاشيا بلا تقييد في الظاهر
معناه تحريمها الى زمان معين واذا كان معنى ما في التورية ما ذكر كان
الانجيل مبينا مصدقا له **قوله** فان النسخ في الحقيقة الى اخره اي ليس
النسخ ابطالا للحكم السابق حتى يكون الناسخ مبطلا للمنسوخ بل مبينا
للحكم المنسوخ **قوله** الفارق بين النبي والساحر فان الرسل يظهرون
الخوارق لاجل دعوة الحق واما السحرة فليس دعوتهم ما ذكر ولا اظهار
الخوارق لاجله ولك ان تقول ان دعوة الحق المجمع عليها فيما بين الرسل
ليس مجرد ان الله ربي وربكم بل هي شهادة ان لا اله الا الله وان الله رب
كل شي ويرد مثله على ما يجي من قوله ان الله ربي وربكم اشارة الى استعمال
القوة النظرية باعتقاد الحق الذي غايته التوحيد وهو شهادة ان لا اله
الا الله **قوله** او جئتكم باية على ان الله ربي وربكم هذا قراءة من قرأ

ان بفتح الهمزة وهو من القراءة الشاذة فكان على المصنف بيان القراءة المذكورة
قوله تحقق كفرهم الى اخره اشارة الى ان الكفر ليس امرا محسوسا اذ هو امر قلبي
فيكون المراد من احساس الكفر تحقق العلم به لتحقق المحسوس قوله او في او
اللام وعلى الاول معناه من انصاري ذاهبا في سبيل الله وعلى الثاني من انصاري لتقرير
دين الله قوله لا يسند الى الله تعالى لان الحيلة فعل العاجز وهو تعالى منزه
عنه وعلى هذا فمعنى المكر هو التدبير قوله ظرف لمكر الله قال العلامة
التفتازاني في هذا اوجه من التعليق بخير الماكرين اذ ليس لتعليق كونه
اقدر على العقاب بزمان دون زمان كثير معنى قوله او نهيتك عن
الشهوات العائقة عن العروج الى اخره لك ان تقول يفهم منه ان من
لم يبق له شهوة يعرج الى السماء فيجب القول بان سائر الانبياء ليسوا
كذلك فيلزم فضل عيسى على سائر الانبياء والجواب ان العروج الى الملكوت
بالروح شامل لجميع الانبياء وهو المراد ههنا اما اذا اريد العروج بالبدن
فنقول اللزوم ممنوع اذ لا يلزم من ارتفاع موانع الشيء وجوده لم لا يجوز
ان يكون موقوفا على شرط وجودي فيجوز ان يكون لبدن عيسى خاصة
به تستلزم العروج عند رفع الموانع وهي كونه حاصلا من نفخ جبريل وليس
لابدان غيره من الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم تلك الخاصية ولا
يلزم مما ذكر فضيلته عليهم كما ان لابدان الملائكة خاصة العروج الى
السماء ولا يلزم منه تفضيلهم على غيرهم من الانبياء قوله وان ينتصب بمضمر
الى اخره اي يكون ذلك منتصبا بمضمر قوله مبينة لما له الشبه الاولى ان
يقال لما فيه من الشبه قوله ويجوز ان يكون ثم لتراخي الخبر لا المخبر
اي يكون لتراخي الاخبار بهذا القول وهو قال له كن عن خلقه من التراب
لا لتراخي نفس القول المذكور عن خلقه من التراب لان القول المذكور وخلقه
عن التراب معا لكن الاخبار عن قوله كن موخر عن الخلق كقولك اعطيته

اليوم الفا ثم انا اعطيته امس الفين اي ثم اخبركم اني اعطيته امس فيكون المعنى
فيما نحن فيه خلق آدم اي صوره بشرا سويا ثم اخبركم انه قال له كن فيكون
قوله والصقهم عطف على قوله اعزة اهله والمعنى اشد اتصالا منهم بقلبه
قوله وهو دليل على نبوته اي كلام العاقب والاسقف دليل على نبوته اذ
علم من كلامهم انهم علموا نبوته بما ذكر في كتبهم وبما شاهدوا منه صلى الله عليه
وسلم قوله او هو فصل يفيد الى اخره اي هذا قصرا اضافيا لا حقيقيا اذ ليس
الحق منحصرا فيما ذكر حقيقة بل بالاضافة الى ما ذكروه من امر عيسى على نبينا
وعليه الصلاة والسلام قوله لانه اقرب الى المبتدا الى اخره اصل اللام
ان تدخل على المبتدا لانه لام الابتداء لكن لما امتنع دخولها عليه ههنا
للزوم اجتماع حرفي التاكيد وهو ان واللام دخلت على ما هو اقرب الى
المبتدا الذي هو موضعها الاصلي قوله لا احد سواه يساويه الى اخره
لك ان تقول لم لا يجوز ان يكون الهة متفاوتة في قدرهم وحكمتهم والجواب
ان الالوهية يعني المعبودية بالحق تقتضي ان يكون المعبود على الكمال
حال ولو كان احد اكمل منه لكان ذلك الاكمل هو المعبود بالحق لا من هو
ناقص عنه وقد اوضحنا ذلك اكمل ايضاح في اوايل الحواشي التي كتبناها على
شرح المواقف قوله بل والى فساد العالم يرد عليه ان المشركين كثير
في العالم مع انه غير فاسد والجواب ان المراد بالفساد خلاف ما هو
الاصلح ولا شك ان الشرك مستلزم له قوله ولا يراه اهلا لان يعبد
هذا في الظاهر تكرار اذ جعل غيره تعالى شريكا في استحقاق العبادة هو ان
يعتقد انه اهل لان يعبد والجواب ان المراد من قوله ولا نجعل الى اخره
نفي الشرك الجعلي اي كونهم جاعلين غير الله تعالى شريكا له في استحقاق
العبادة واريد بالجعل القول والمراد من قوله ولا يراه اهلا لان يعبد
نفي كون غيره مستحقا للعبادة في الواقع قوله قال نعم هو ذاك فاعل

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعناه ان اتخاذ الاحبار والرهبان
اربابا من دون الله ذلك اي لطاعتهم في تحليل بعض الاشيا وتحريمها
او بالعكس **قوله** اعترفوا بانا مسلمون دونكم او اعترفوا الى اخره الاول
ان يكون المقصود من الكلام هو الحقيقة والثاني بان يكون للتعريض
فيكون المقصود الاصلي اثبات الكفر لاهل الكتاب **قوله** ثم ذكر ما حل
عقدتهم الى اخره هو قوله تعالى ان مثل عيسى الاية فان شبهتهم الداعية
الى الاعتراف بالوهيته كونه من غير اب والاية ابطلت هذه الشبهة
قوله وانقادوا بعض الانقياد هو قبولهم الجزية وترك المباهلة كما
دلت عليه القصة **قوله** وعلم ان الايات والنذر الى اخره ثم انه لما
ظهر لجاجهم وعنادهم نفى الله عنهم العقل بقوله افلا تعقلون واثبات
شركهم في الايتين **قوله** انكم جادلتم الى قوله عنادا معناه انكم
علمتم ما في التوراة وجادلتم الحق بان نصروا على خلاف ما فيه عنادا **قوله**
او تدعون وروده فيه لا يخفى ان هذه العبارة دالة على انهم كاذبون
فيما ادعوا وروده فيه فكيف يفسر به قوله تعالى فيما لكم به علم الا
ان يقال المراد من العلم به ادعاهم فكانهم كانوا يدعون اشيا في التوراة
ويزعمون العلم بها ومنها ما ذكر انهم لم يدعوا ورود كيفية دين ابراهيم
في التوراة وهذا بعيد لان دعواهم ان ابراهيم كان على دينهم يدل على
انهم يدعون العلم بدين ابراهيم وورود في كتابهم فالاولى الاختصار
على الوجه الاول كما فعله صاحب الكشاف **قوله** وقيل هؤلاء بمعنى الذين
هذا هو مذهب الكوفيين **قوله** اصله اانتم بتوسط الف بين همزة
الاستفهام وهمزة انتم **قوله** بالمد من غير همزة اي باسقاط همزة **قوله**
تصريح بمقتضى ما قرره من البرهان البرهان هو قوله تعالى يا اهل
الكتاب لم تحاجون الاية فانه على ما فسره دال على ان ابراهيم ما كان

يهوديا

يهوديا ولا نصرانيا **قوله** لاشتراك الالزام اي دل البرهان المذكور
على انه لم يكن على الاسلام كما دل على انه لم يكن يهوديا ولا نصرانيا لان
نفي اليهودية والنصرانية بسبب انهما متحققان بعد ابراهيم وهذا بعينه
جار في كونه ليس على ملة الاسلام لانه ايضا قبلهما واعلم ان المفهوم من
كلام المصنف ان ابراهيم عليه الصلاة والسلام لم يكن على ملة الاسلام
فيكون شريعته مخالفة لملة الاسلام في الفروع قال العلامة النيسابوري
في هذا المقام فان قيل قولكم ابراهيم على دين الاسلام ان اردتم به الموافقة
في الاصول فليس هذا مختصا بدين الاسلام وان اردتم به الموافقة
في الفروع لزم ان لا يكون محمد صاحب شريعة بل كان مقررا للشرع قبله قلنا
نختار الاول والاختصاص ثابت لان اليهود والنصارى مخالفون في
الاصول في زماننا لقولهم بالتثليث واشراك عزير والمسيح بالله الى
غير ذلك من قبائح افعالهم او الثاني ولا يلزم ما ذكر لجواز انه تعالى
نسخ تلك الفروع بشرع موسى ثم في زمان محمد نسخ شرع موسى بتلك الشريعة
التي كانت ثابتة في زمان ابراهيم فيكون محمد صاحب الشريعة مع موافقة
شرعه شرع ابراهيم في معظم الفروع هذا لفظ النيسابوري بعينه
وهو دال على ان المراد من كونه مسلما انه على ملة الاسلام والاتباع على
مجرد جعله منقادا **قوله** لموافقتهم له في اكثر ما شرع لهم على الاصالة شرع
بصيغة المجهول ووضح المقصود ان يقال لموافقة النبي والمؤمنين في
اكثر ما شرع الله على الاصالة لا لمجرد اتباع ابراهيم بل لانه صلى الله عليه
وسلم صاحب شرع بالاصالة اي بالاستقلال الا ان شرعه يوافق شرع
ابراهيم في اكثر الفروع كما ان مجتهدا يوافق مجتهدا اخر فيما اجتهد فيه
وان لم يكن احدهما تابعا للاخر بل كل منهما مستقل بنفسه **قوله** عطف
على الهاء في اتبعوه الذين اتبعوا ابراهيم وهذا النبي هم المؤمنون فلا فائدة

في ذكر المؤمنين بعده الا ان يقال انه من عطف الصفات بعضها على
بعض **قوله** ولو بمعنى ان ذكر في قوله تعالى يود احدهم لو يعمر الف سنة
ان لو بمعنى ليت وههنا ان لو بمعنى ان والوجه ان يقال ان لو في مثل
هذا الموضع حرف مصدري فيكون معنى الكلام ودت طائفة من اهل
الكتاب اضلالكم فتكون ان الواقعة في قوله ولو بمعنى ان المفتوحة
وهي الحرف المصدري وكانا حققنا هذه المسئلة في سورة البقرة
قوله وما يتخطاهم الاضلال الى اخره الكلام على هذا استعارة
تمثيلية شبه حال من لا يتخطى الاضلال منه الى غيره ولا يؤثر فيه ولا
يعود وبال اضلاله الا عليه بحال من لا يضل الا نفسه تقديرا وعلى
الوجه الاخر يكون التجوز في انفسهم **قوله** تلبسون الحق مع الباطل
هذا تفسير تلبسون بفتح الباء ولبس الحق مع الباطل كلابس ثوبي زور
قوله كلابس ثوبي زور وهذا تتمة الحديث وهو ان المتشبع بما لم يملك
كلابس ثوبي زور وتوضيحه ان المتشبع هو الذي يظهر انه شبعان وليس
به والمراد بهذا المتصلف ولابس ثوبي زور هو الذي استعار ثوبا يتجمل به
او يتنسك به لتقبل شهادته فهو يشهد به زورا او يظهر انه له وليس
له فيلتبس بجهتي زور ويصير كانه لابس ثوبين من الزور ووجه الشبه
بين المتصلف بما لم يملك ولابس ثوبي زور ان المتصلف ادعى الكذب
بزعم ان له فضيلة ويفوق الناس بزعمه الباطل فيكون له جهتان
شبيهتان بالزور واضافة الزور الى الثوب للاختصاص كما في خاتم الجود
قوله اي دبرتم ذلك الى اخره اي دبرتم التدبير المذكور وهو الامر
بالايمان والكفر اولا النهار والكفر اخره للعلة المذكورة وهي مضمون
قوله تعالى ان يؤتى الى اخره اي بسبب التدبير المذكور وهو ايتاء الله احدا
العلم والكتاب والدين الحق كما اتاكم وتوضيحه ما ذكره صاحب الكشاف

ان

ان معناه لان يؤتى احد مثل ما اوتيتم قلتم ذلك ودبرتموه لا لشيء اخر
يعني ان ما بكم من الحسد والبغي ان يؤتى احد مثل ما اوتيتم من فضل
العلم والكتاب دعاكم الى ان قلتم ما قلتم **قوله** ان الهدى هدى الله اعتراض
هذا يتعلق بالتفسير الثاني لا بالاول اذ على هذا الوجه يكون ان يؤتى
احد كلام الله تعالى كما ان قل ان الهدى هدى الله كذلك **قوله**
عطف على ان يؤتى على الوجهين الاولين العطف على الوجه الثاني ظاهر
واما على الاول لانكم دبرتم ما ذكر لان يؤتى احد مثل ما اوتيتم ولما يتصل به
عند كفركم من محاجتهم لكم عند ربكم **قوله** لا تجدي بطائل قال في الصحاح
لا يستفاد منه كثير فائدة ووجه دلالته على ان كيدهم لا تجدي
بطائل هو ان معنى الكلام ان الهدى الذي اهتدى به المسلمون هدى
الله الغالب على كل شيء فلا ينفع كيدهم في دفع الهدى المذكور **قوله** وعلى
الثالث معناه حتى يحاجوكم عند ربكم اي يكون على الوجه الثالث وهو ان
يكون ان يؤتى خبر ان او بمعنى حتى لان حاصل الكلام قل ان هدى الله
ان يؤتى احد مثل ما اوتيتم حتى يحاجوكم ولا يصلح عطف يحاجوكم عند
ربكم عليه اذ المحاجة عند الله ليس هدى **قوله** وعم المتقين الى
اخره يعني انه لا بد من رابط للجزاء بالشرط والغالب هو الضمير
وقد يقوم شيء اخر مقام الضمير وهو ههنا عموم المتقين لان عمومها المعنى كلمة
الشرط يقوم مقام الرابطة فكانه قيل فان الله يحبه وغيره من المتقين
قوله بما يسرهم الى اخره هذان توجيهان لقوله تعالى لا يكلمهم الله
الاول نفي الكلام بما يسرهم وان وقع التكلم بالشيء الاخر والثاني نفي
الكلام مطلقا في القيمة وقوله ان الملائكة يسئلونهم جواب سؤال هو
انه كيف لا يكلمهم بشيء اصلا وقد قال تعالى فوربك لنسئلنهم والجواب
عنه ان المراد امر الله الملائكة بالسؤال عنهم وقوله او لا ينتفعون بكلام

وآياته معناه انهم لا ينتفعون بها في الدنيا فيكون عدم التكلم مجازا
عن عدم الانتفاع لان ما لا ينتفع به فكانه معدوم **قوله** والظاهر
انه كناية لا مجاز لانه يمكن ان يراد من عدم التكلم المعنى الحقيقي فلا
وجه للحكم بانه مجاز والا لم يصح ارادة المعنى الحقيقي **قوله** يفتلون الى
اخره اي يصرفون السنتهم بقراءة الكتاب وتفسيره **قوله** فيميلونها الى
اخره فكان لسانهم يريد ان يتكلم بالمنزل لعلمهم بانه حق وعادتهم بقراءته
لكنهم يميلونه من المنزل الى المحرف **قوله** لانهم يزعمون ذلك صريحا اي
يزعمون ان المحرف من عند الله ولا يكتفون بان يدخلوا المحرف في
التورية ويقرونه فيها **قوله** وهذا لا يقتضي الى اخره يعني يتوهم من قوله
تعالى وما هو من عند الله انه اي المحرف ليس من فعل الله تعالى بل فعل
العبد فيكون فعل العبد ليس فعل الله تعالى فيكون العبد خالقا لفعله
كما هو مذهب المعتزلة فاجاب بان المعنى ان المحرف ليس منزلا من عند
الله على نبيه وان كان فعله تعالى اذ لا يلزم من نفي الاخص وهو الانزال
نفي الاعم الذي هو كونه فعله تعالى **قوله** بسبب كونهم معلمين الكتاب
الى اخره ولك ان تقول يكفي في الربانية كون الشخص عالما بالكتاب كما دل
عليه قراءة ابن كثير ونافع وغيرهما فما فائدة التعليم قلنا فائدته اعتبار
العمل فان التعليم عمل وقد قال الرباني من له كمال علم وعمل واما قوله
فائدة التعليم معرفة الحق والخير للاعتقاد ففيه ان معرفة الحق والخير
مقدم على التعليم فكيف يكون بسببه الا ان يقال ان التعليم يوجب
زيادة المعرفة وكمالها وثباتها **قوله** عطف على ثم يقول يدل على ان
هذا العطف متحقق على الوجهين وهما كون لا مزيدة وغيرها **قوله**
ثم يأمر الناس بعبادة نفسه ويأمر الى اخره فيه انه نهي عن اجتماع
الامرين المذكورين ولا يلزم النهي عن كل منهما وهو المطلوب قلنا لما نهي عن

مجموع الامرين المذكورين يلزم النهي عن كل منهما لان احد الامرين يستلزم
الاخر كما يفهم مما سيجيء من ان الامر بعبادة نفسه والنهي عن عبادة غيره
من النبيين مما لا وجه له لانهم اكفاء فاذا تحقق احدهما وجب ان يتحقق
الاخر فيتحقق المجموع وقوله ثم يأمر الناس بعبادة نفسه هذا بيان حاصل
معنى قوله ثم يقول للناس كونوا عبادا لي **قوله** وغير مزيدا الى اخره يعني
اذا كانت غير مزيدة يكون النهي متوجها الى المجموع القول وعدم الامرين
المذكورين اي ليس لمن اتاه الله الكتاب والحكم والنبوة ان يقول للناس
كونوا عبادا لي ولا يأمرهم بان يعبدوا الملائكة والنبيين والمقصود
انه اذا امر الناس بعبادة نفسه يجب ان يأمرهم بعبادة غيره من
الانبياء والملائكة لانهم اكفاء له في عدم صلاحية المعبودية فاثباتها
لنفسه ونفيها عن غيره ترجيح من غير مرجح وههنا نظر وجواب فتامل
واعلم ان على كلا الوجهين التفاتا في الاية لان حق الكلام ان يقال
ولا يأمرهم اذ الضمير عبارة عن الناس المذكورين سابقا **قوله** بل ينهى عنه
فانه صلى الله عليه وسلم نهى العرب عن عبادة الملائكة واليهود والنصارى
عن عبادة عزير والمسيح فان قيل لم لم يقل وينهاكم ان تتخذوا الى اخره
قلنا اذا كان عدم الامر بالاتخاذ المذكور والامر بعبادة نفسه منهيا
عنه كما هو مقتضى الوجه الثاني فيكون النهي عن الاتخاذ مع الامر المذكور
كذلك بطريق الاولى **قوله** واذا كان هذا حكم الانبياء الى اخره هذا
اشارة الى اخذ العهد والنبيون لما كانوا اصحاب الوحي امكن اخذ الميثاق
عنهم واما غيرهم من الامم فاخذ الميثاق عنهم بواسطة انبيائهم **قوله**
واللام موطئة كانها وطأت طريق القسم اي سهلته لفهمه **قوله**
قوله او خبرية اي كونها موصولة والضمير الراجع اليه محذوف والتقدير
اتيتكموه كما سيجيء لكن هذا المعنى غير ظاهر ولذا اقتصر بعض المفسرين

على الشرطية الا ان يقال ان ما الموصولة متضمن لمعنى الشرط **قوله** لاجل
ايتائي اياكم الى اخره فان قيل ما وجه جعل الايتاء المذكور علة لاخذ
الميثاق قلنا اختصاصهم بالفضيلة المذكورة وهي الايتاء المذكور يوجب
الايمان بالرسول المصدق لهم ونصره فان قيل النبيون عام لكن اصحاب
الكتب ليسوا كذلك بل بعضهم قلنا الكتاب وان كان خاصا لكن الحكمة
عامة للكل فيكون المجموع للمجموع والاولى ان يقال ان من لم ينزل عليه
كتاب في حكم من نزل عليه من حيث وجوب الاتباع **قوله** وقرئ لما بمعنى
حين اذا كان لما ظرفا كان فعله الذي تعلق هو به محذوفا اي لما اتيتكم
من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم وجب عليكم الايمان
به فهو قيد جواب القسم ولا يجوز ان يكون ظرفا لقوله لتومنن لان
هذه اللام يمتنع ان يعمل ما بعدها فيما قبلها ويكون لتومنن سادا مسد
جواب القسم **قوله** فليشهد بعضكم على بعض فعلى القول الاول من الاقوال
المذكورة في تفسير ميثاق النبيين وكذا على ثانيها يكون شهادة بعضكم
على بعض شهادة كل نبي وشهادة بعض الامة على من سواهم وعلى القول
الثالث تكون شهادة بعضهم لبعض ما ذكرا وتكون شهادة بعض الامة
على بعض وقس عليه القول الاخر **قوله** عطف على الجملة المتقدمة وهي
فاولئك هم الفاسقون **قوله** والهمزة متوسطة بينهما للانكار الى ان لا يلزم
من العطف المذكور عطف الانشاء على الاخبار ولان الاستفهام ليس حقيقة
بل للانكار **قوله** اي طائعين بالنظر واتباع الحجة ظاهره يدل على حصر
سبب الاسلام طوعا في النظر واتباع الحجة وليس كذلك اذ يجوز ان يكون
السبب حصول العلم بداهة بوجوب الاسلام طوعا او كرها وهذا هو
الظاهر من حال الملائكة الذين هم في السموات **قوله** او مختارين الى
اخره هذا تفسير اخر لقوله تعالى وله اسلم الى قوله طوعا وكرها

فالاسلام

فالاسلام بالمعنى الاول هو تسليم الدين والاسلام وبالمعنى الثاني التسخير
تحت الحكم وعدم المقدرة عن الخروج عنه فان الكفار ايضا مسخرون
تحت حكم القضاء وما اراد الله بهم **قوله** وايضا المنسوب الى واحد من
الجميع الى اخره لا يخلو اما ان يكون المنسوب المذكور ثابتا للجميع في الواقع
او لا وعلى الاول لا يصح ان يقال المنسوب الى واحد ينسب الى الجمع لان
معنى العبارة المذكورة ان الشيء الذي هو غير ثابت للجمع ينسب اليه بسبب
ثبوته لواحد منهم وعلى الثاني تكون النسبة الى الجمع كذبا واما ما وقع في
بعض العبارات من نسبة ما هو ثابت للواحد الى الجمع فلعل فيه تقديرا
بان يقال في مثل فعله الجماعة اذا فعل واحد منهم ان المراد فعله بعض
الجماعة فحذف واقيم المضاف اليه مقامه توسعا ولما في هذا الاحتمال
لم يتعرض له صاحب الكشاف ولا العلامة النيسابوري بل اقتصرا على
الوجهين الاخيرين ويمكن ان يقال ان النسبة المذكورة بطريق
المجاز العقلي وقد اسلفنا البحث فيه **قوله** والجواب انه يبقى قبول
الى اخره حاصل هذا الجواب ان الاسلام هي الاعمال الخمسة المعلومة
ويجوز ايضا ان يكون الدين تلك الاعمال ومفهوم الاية ان الاعمال
التي هي غير الاسلام اذا جعلها الشخص دينا واعرض عن الاسلام لم تقبل
منه ولا يلزم من عدم قبول الاعمال المذكورة عدم قبول كل شيء غير الاسلام
قوله اي الواقعين في الخسران انما فسره بذلك لان الخاسر اذا حمل
على ظاهره يقتضي مفعولا فلما لم يذكره جعله بمعنى الواقع في الخسران حتى
لا يقتضي المفعول وهذا اظهر مما سيجيء من قوله ويجوز ان لا يقدر له مفعول
بمعنى دخلوا في الصلاح **قوله** عطف على ما في ايمانهم من معنى الفعل الى اخره
فان معناه بعد ان امنوا ويستشهد بقوله فاصدق واكن باعتبار ان اكن
عطف على موضع اصدق لانه مجزوم لو لم تكن الفاء فكانه مجزوم **قوله**

وهو على الوجهين الى اخره اما على الاول فلان الظاهر ان المعطوف خارج
عن المعطوف عليه واما على الثاني فلان الاقرار وهو الشهادة لو كان داخلا
في حقيقة الايمان لكان ذكره مع ذكر الايمان خاليا عن الفائدة قوله
ومفهومه ينفي جواز لعن غيرهم لان تقديم الجار والمجرور وهو عليهم يقتضي
حصر اللعنة عليهم قوله مطبوعون على الكفر فيه انه قال في ختم الله على
قلوبهم الاية ان الختم هو الهيئة التي حصلت في النفس تمنع الايمان وقبول
الحق ويعبر عنه بالطبع وقال ايضا ان ختم الله الاية علة للحكم السابق
الذي هو تسوية الانذار وعدمه وعلى ما ذكر يكون الطبع مستلزما لعدم
الايمان ابدا والا لم يصح ان يكون علة للتسوية المذكورة والاستثنا
المذكور ههنا وهو قوله تعالى الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا
الاية ينافي ذلك والجواب ان اولئك اشارة الى القوم المذكورين
بعد استثناء التائبين عنهم فمعنى الذين بقوا على الكفر ابدا وهم مطبوعون
على الكفر بقي ان ايراد لعل لا يظهر وجهه فان ما ذكره هو الفرق البتة فالاولى
اسقاطه قوله فان الكافر الى اخره جواب سوال وهو انه كيف يعم
الناس الكافرين وهم لم يلعنوا من كفر بعد ايمانه وتصديقه الرسول فاجاب
بان الكافر وان لم يلعن صريحا من كان بالصفة المذكورة وهي الكفر بعد
الايمان لكنه يلعنه ضمنا فانه يلعن مخالف الحق ومن كان بالصفة المذكورة
مخالف له قوله ولذلك لم يدخل الفاء وتوضيحه ان ادخال الفاء في الخبر
يشعر بان المبتدا متضمن لعلة ترتب الخبر لكن اذا حمل عدم قبول التوبة
على احدى الصور المذكورة لم يكن علة عدم قبولها ما تضمنه المبتدا فلا
يصح ايراد الفاء على الخبر قوله الثابتون على الضلال انما فسره بذلك
لان مطلق الضلال ليس مخصوصا بهم بل يشملهم وغيرهم لكن التركيب يدل
على الاختصاص بسبب ضمير الفصل وكون الخبر محلى باللام فوجب ان يفسر

بما ذكر حتى يصح الاختصاص فان الثبات على الضلال ليس مخصوصا
بهم لان غيرهم قد يكون ثابت الضلال والاولى ان يفسر بكمال الضلال
لان لهم كمال الضلال لارتدادهم بعد الايمان وتصديق النبي صلى الله
عليه وسلم وكفرهم بعيسى والانجيل وبمحمد والقران وحمل الضلال على
كماله ذكره العلامة النيسابوري ويمكن ان يقال الثبات على الضلال
مستفاد من عدم قبول التوبة ويكون القصر اضافيا احترازا عمن
تقبل توبتهم قوله كانه قيل فلن يقبل من احدهم فدية الى اخره توجيهه
ان يقال عدم قبول ملء الارض ذهبا كناية عن عدم قبول الفدية
اصلا فكانه قيل لن يقبل من احدهم فدية ولو كانت الفدية ملء
الارض غاية الفدية وانما وجهه به لان ظاهر الكلام يقتضي ان
يكون المعنى فلن يقبل من احدهم ملء الارض ذهبا ان يفتديه ولو يفتدي
به وهذا المعنى غير ملائم قوله او المراد ولو افتدى بمثله اي لن يقبل
من احدهم ملء الارض ذهبا لو افتدى به ولو افتدى بمثله ايضا لن يقبل
قوله لان المثلين في حكم شيء واحد علة للزيادة والحذف المذكورين
اي قد يراد مثل الشيء ويضاف اليه نحو قولك مثلك لا يبخل وتريد به
انت لا تبخل وقد يحذف المثل المضاف اليه نحو ابو يوسف ابو حنيفة
وانما زيد اسد وحذف لان حكم مثل الشيء حكم نفسه فاذا ذكر جعل حكم
الشيء للمثل واذا حذف جعل حكم المثل للشيء قوله لان من لا يقبل منهم
الفدية الى اخره اي لم يحصل من قوله تعالى لن يقبل من الى اخره الانتفاء
الكلي اذ يمكن ان لا يقبل منه الفدية لكن يعفو عنه تكرما اي تفضلا
فلما قيل اولئك لهم عذاب اليم حصل الانتفاء الكلي مع العفو قوله ومن
مزيدة للاستغراق الظاهر انه اراد بالاستغراق نفي الناصر مطلقا
اذ هو المقصود لكن كون من مفيدة له ليس مسلما الا اذا دخلت على النكرة

المفردة نحو ما جاءني من احد اما اذا دخلت على الجمع فلا تفيده ويمكن أن
يكون مراده من الاستغراق استغراق الجمع كما قاله صاحب المفتاح من ان
الجمع المحلي باللام يفيد استغراق الجمع لا المفرد **قوله** بيرحا قال شارح
البخاري اختلفوا في ضبطه قال القاضي عياض رويناه بفتح البا والرا
وبفتح الرا وضمها مع كسر البا، قال وبالرفع قراناه على شيوخنا بالاندلس
والروايات فيه القصر ورويناه ايضا بالمد قال التيمي وجاء مقصورا
كذا المحفوظ ويجوز ان يمد في اللغة وقد جاء في اسم قبيلة وبيرحا بستان
من بساتين المدينة اي البستان الذي فيه بيرحا اضيف البير الى حا
وكانت بساتين المدينة تدعى بالابار التي فيها وبيرحا بفتح البا،
وسكون التحتانية وفتح الرا، وهو مقصور لا يتبين فيه اعراب فهو
كلمة واحدة لا مضاف ومضاف اليه **قوله** بخ بخ كلمة تقال عند المدح
والرضى بالشيء قال الرضي يقال باسكان الخاء وتنوينها مكسورة فان
وصلت خففته ونونته مكسور الخاء وربما شدد منونا مكسورا وهي
من الاصوات الدالة على التعجب وقال القاضي عياض حكي الكسر بلا تنوين
وروي بالرفع واذا كررت فالاختيار تحريك منونا واسكان الثاني
قوله رابح او رايح احدهما بالمثناة التحتانية وقبلها همزة والجيم
او الحاء على هذا معناه قريب يروح نفعه لقربه من البلد والاخر بالموحدة
والحاء، **قوله** وان الاية تعم الانفاق الواجب والمستحب علم ذلك من
تصديق البير والفرس فانه ليس صدقة الفرض تتعلق بهما اذ لا زكاة
فيهما **قوله** ويحتمل التشبيه وعلى هذا معناه شيئا مما تحبون **قوله**
اي المطعومات اي المراد من الطعام المطعومات كما صرح به العلامة
التفتازاني في هذا الموضع من حاشية الكشاف وحينئذ يلزم ان يكون
لفظ كل لغوا اذ المراد من المطعومات كل واحد واحد منها لما قالوا من

ان

ان الجمع المحلى باللام للاستغراق ولو كان اللام في الجمع للجنس كما ذهب
اليه صاحب الكشاف في مواضع اندفع السؤال والاولى ان يفسر الطعام
بالمطعوم فيكون المراد كل المطعوم اي كل فرد من افراده ويمكن ان يقال
مراد المصنف من قوله اي المطعومات تفسير كل الطعام لا تفسير الطعام
قوله وفي منع النسخ عطف على قوله في دعوة البراءة فان تحريم اسرائيل اي
يعقوب عليه الصلاة والسلام ما ذكر على نفسه يدل على نسخ حله **قوله**
والتجنب عن الافراط والتفريط دلالته على التجنب غير ظاهرة الا ان يقال
الشرك افراط فتامل والظاهر ان الامر باتباع ابراهيم وتخصيصه من
بين سائر الاديان يدل على ما ذكر **قوله** وهو لا يلايم ظاهر الاية
اذ هو يدل على ان الذي بمكة الآن هو اول بيت وضع واما النقل المذكور
فيدل على ان اول بيت وضع للناس هو الصراح الذي رفع في زمان الطوفان
قوله حال من المستكن الى اخره وهو فاعل الفعل الذي هو العامل في
الظرف والتقدير الذي استقر ببكة مباركا **قوله** لانه قبلتهم
الى اخره هذا بدل لعلة كونه هدى بالنسبة الى بعض العالمين لانه ليس
بقبلة لكلهم فان قبلة بعضهم كاليهود بيت المقدس واما العلة الثانية
وهي قوله تعالى فيه ايات فيفيد انه هدى بالنسبة الى جميع
العالمين **قوله** كانحراف الطير عن موازاة الكعبة اراد انها لا تطير
فوق الكعبة بل تنحرف حتى لا تكون فوقها حال الطيران وقوله على مدى
الاعصار اي من الزمان القديم الى الآن **قوله** اي ومنها امن من
دخله هذا التقدير يناسب العطف على مقام ابراهيم على ما ذكر اولا في
اعرابه وهو اذا كان مقام مبتدا خبره منها واما المناسب للتقدير الثاني
فهو ما ذكرنا ثانيا من كونه بدلا وهو اولى لعدم التقدير ولذا اقتصر عليه
صاحب الكشاف **قوله** كقوله عليه الصلاة والسلام الى اخره فانه

عليه السلام ذكر الثلاث ولم يذكر الاثنتين لان قرة العين في الصلاة
ليس من الامور الدنيوية فلا يصلح ان يجعل الثالث منها اقول يمكن ان
يقال اذا اريد بامور الدنيا امور تحصل فيها وان كانت متعلقة بالاخرة
باعتبار ظهور الاثر تكون قرة العين في الصلاة من امور الدنيا لكن المعنى
الاول اولى واحسن مراتب كما لا يخفى على ذوي البصائر فلذا حمل العلماء
الحديث على المحمل الاول ووجه حسنه انه صلى الله عليه وسلم لما عد
الاثنتين ضم بالاعراض عن الامور الدنيوية فكانه قال في نفسه
ما لي وللامور الدنيا فاعرض عنها وذكر شيئا عظيما يتعلق بالاخرة **قوله**
لان فيهما غنى عن غيرهما اي في ذكرهما وابراهيم وامن الداخل ما يغني
عن ذكر غيرهما اذ الاول متضمن لبقاء الاثر مدى الدهر وفي الثاني
الامن من العذاب يوم القيمة والاول بالنسبة الى الدنيا والثاني
بالنسبة الى الدار الاخرة **قوله** وكل ما اتى الى الشيء فهو سبيله قال
العلامة الطيبي معناه كل ما يوتى به الى الشيء من الاسباب فهو سبيله
قوله الدلالة على وجوبه بصيغة الخبر وجه كونه تاكيدا اشعاره
بان الحج كانه امر ثابت وجب من قبل الاجابة لها الى الامر به في هذا
الزمان بل اخبر عن وجوبه الثابت وقال صاحب الكشاف وجعل التاكيد
اشعاره بانه هو واجب لله تعالى في رقاب الناس لا ينفكون عن ادائه
والخروج عن عهدته اي لا ينفكون عن وجوب ادائه ووجوب الخروج
عن عهدته **قوله** فانه كالايضاح بعد ابهام ولو حذف الكاف لكان اولى
لانه في الحقيقة ايضاح للمراد من الناس فانه اوضح ان المراد من الناس
ليس العام الظاهر بل المقيد وهم المستطيعون ولذا قال صاحب الكشاف
الثاني من وجوه التاكيد ان الايضاح بعد الابهام والتفصيل بعد
الاجمال ايراد له في صورتين مختلفتين **قوله** لانه تكليف شاق

يمكن

يمكن ان يقال ان هذا التعليل لتاكيد امر الحج بالوجوه المذكورة اي وقد
اكد وجوب الحج في هذه الاية من وجوه لانه شاق الى اخره اي لما كان
هذا التكليف تكليفا شاقا لانواع المشقة اكده بالتاكيدات حتى يخافوا
ويحذروا من تركه غاية الحذر ويمكن ان يقال انه علة الاشعار بعظم
السخط اي انما اشعر بعظم السخط لانه تكليف شاق فاكد غاية التاكيد
ليحافظوا ويحذروا من تركه **قوله** وكفرت به خمس ملل اي اصحابها هم اليهود
والصابئون والنصارى والمجوس والذين اشركوا **قوله** فلما كان المنكر
في الاية الاولى الى اخره يعني ان الشهادة تتعلق بالامور الظاهرة
ولذا ليس لاحد ان يشهد بشيء حتى يظهر عنده فلما كان كفرهم ظاهرا
ناسب الشهادة ولما كان ذكر الغفلة مناسبا لاخفائهم واخفاء مكرهم
لانهم لما كانوا يخفون الصد ويحتالون فيه كان ظاهر حالهم مشعرا بان
الله غافل عما يعملون اذ ليس من شان من يعلم انه تعالى مطلع على خفايا
حاله وعمله ان يخفي مثل العمل المذكور **قوله** يمنع من النسخ الى اخره اي
ابتغاء عوج سبيل الله تعالى الذي هو دين محمد صلى الله عليه وسلم
يكون اما بمنع النسخ وتغيير صفة رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه اذا
كان النسخ ممنوعا لم يثبت دين محمد كما هو حقه اذ هو دال على نسخ سائر
الاديان وايضا اذا تغيرت صفة الرسول المبعوث في اخر الزمان
المذكورة في التوراة كان هذا متمسكهم اي اليهود في ابطال الدين الحنيفي
قوله ومن يتمسك بدينه او يلتجئ اليه تعالى الاول ههنا مضاف محذوف
وعلى الثاني تكون الباء بمعنى الى وعلى كل تقدير يكون في الاعتصام كما يجيء
قوله حق تقواه فائدة هذا التقييد انه يمكن ان يفهم من اتقوا الله انه
يجب التقوى في الجملة ولا يجب استفراغ الوسع فلما قيل حق تقاته اندفع
ذلك التوهم **قوله** كقوله فاتقوا الله ما استطعتم يعني ان معناه ومعنى

قوله اتقوا الله حق تقاته واحد الا ان هذا القول منسوخ بالاول كما
ذهب اليه بعضهم وفي هذا الامر تاكيد للنهي عن طاعتهم وهو المذكور في الاية
السابقة وهي يا ايها الذين امنوا ان تطيعوا فريقا من الذين اوتوا الكتاب
الاية وانما كان تاكيدا له لان طاعتهم توجب امورا نهى الله تعالى عنها
منها الشرك وهم مشركون بعبادة عزير والمسيح قوله وقد يتوجه الى
المجموع دونهما اي دون الفعل فقط او دون القيد فقط واعلم ان هذا
التفصيل غير مذكور في هذا الموضع من الكشاف وذلك انك تقول اذا كان
النهي متوجها بالذات نحو الفعل فلا فائدة في ذكر هذا القيد بل المناسب
تركه لئلا يتوهم خلاف المقصود فان قولك لا تشرب الخمر عطشان النهي
فيه يتوجه بالذات الى اصل الفعل الذي هو الشرب فقيد العطشان يجب
ان يترك لئلا يتوهم ان النهي يتوجه الى شربها في الحالة المذكورة لا في غيرها
ويمكن ان يقال يجوز ان تكون فائدة القيد ان يعلم ان النهي عن الفعل
في الحالة المذكورة يوجب النهي عنه في غيرها بطريق الاولى لانه اذا كان
منهيا كما يقال لا تزن تائقا فانه لا شك ان النهي يتوجه بالذات الى
مطلق الزنا لكن القيد المذكور يوجب النهي في غير الحالة المذكورة بطريق
الاولى لانه اذا كان منهيا عنه حال التوقان ففي غيرها اولى قوله
والموثوق به والاعتماد عليه الاعتصام معطوف على قوله الحبل اي
استعار للكتاب الحبل واستعار للموثوق به اي بالحبل الاعتصام
قوله اعداء الى اخره فان قيل ما موقع قوله تعالى اذ كنتم اعداء قلنا
اذ ظرف للنعمة اذ هي بمعنى الانعام والمعنى واذكروا انعام الله عليكم في
زمان كونكم اعداء بجعل التاليف والمحبة بينكم فان قيل كيف تكون العداوة
والمحبة في زمان واحد قلنا يمكن ان يكون حصول احدهما في جزء منه
والاخرى في اخره نظير ما مر في تفسير قوله تعالى اذ قالت الملائكة يا مريم

انه

انه لا بد لمن اذ يختصمون على ان وقوع الاختصام والمشاورة في زمان واحد
مستبعد قوله خاطب الجميع وطلب فعل بعضهم الى اخره فيه ان مجرد خطاب
الجمع على النحو الذي ذكر لا يفيد انه واجب على الكل لان معناه انه يجب على
بعضكم الامر والنهي فهذا صريح في انه يجب على البعض ويمكن ان يفهم من
الاية انه واجب على الكل اذ الوجوب على البعض ليس على بعض معين ولا
معنى للوجوب على البعض الغير المعين فتعين الوجوب على الكل فتامل قوله
او للتبيين الى اخره ههنا نظر لان احد الاحتمالين باطل لانه لا يخلو
اما ان يصلح كل واحد للتصدي للامر بالمعروف والنهي عن المنكر اولا وعلى
الاول يبطل قوله اذ لا يصلح له كل احد وعلى الثاني يبطل الاحتمال الثاني
وهو ان تكون من للتبيين وقد غير عبارة الكشاف هو هنا فيما وقع وعبارته
ان من للتبعيض وقيل للتبيين ويمكن ان يقال لما كان واجبا على الكل ولا
يسقط بفعل البعض كما هو شان فروض الكفايات فالوجوب على الجميع
يناسب التبيين والسقوط بفعل البعض يناسب التبعيض والاولى ان يقال
ان الاول نظر الى القصد لمنصب الاحتساب العام والثاني للامر بالمعروف
والنهي عن المنكر اذا اطلع عليه مع القدرة فان كل احد مكلف بذلك
قوله وعطف الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الى اخره لك ان تقول
النهي عن المنكر ليس من جملة الدعوة الى الخير بل هو ردع عن الشر والجواب
ان النهي طلب الكف عن المنهي والكف عنه خير فطلبه دعوة الى الخير
قوله لان جميع ما انكره الشرع حرام ان اراد بانكار الشرع التحريم
صار الكلام خاليا عن الفائدة وان اراد به مجرد النهي عنه فكون جميع ما انكره
الشرع حراما ممنوع لان المكروه ما انكره الشرع وليس بحرام ثم ان مفهوم
كلامه ان كل منكر حرام وهو خلاف ما قاله العلماء قال الامام الغزالي
في الاحياء المنكر الذي يجب النهي عنه اعم من المعصية لان من راى صبيا

اومجنونا يشرب الخمر فعليهما ان يريق خمره مع ان شرب الصبي والمجنون الخمر
ليس بمعصية ثم ان بعض العلما قد صرح بان النهي عن المنكر يشمل النهي عن
المكروه والعجب انه جعل الامر بالمعروف منقسما الى الواجب والمندوب والظاهر
ان يقال النهي كالامر ينقسم الى الواجب والمندوب فالنهي عن الحرام واجب
والنهي عن المكروه مندوب قوله والاظهر الى اخره فيه ان ما ثبتت فيه
الحجة والبينة الموجبة للاتفاق عليه لا يصح التفرق والاختلاف فيه
سواء كان اصلا او فرعا واما اختلاف المجتهدين فليس مما ثبت فيه الحجة المذكورة
فقوله والاظهر فيه ما فيه بل الوجه ان يقال على التفسير المذكور النهي
عام في الاصول والفروع قوله لقوله عليه الصلاة والسلام اختلاف
امتي رحمة قال الشيخ الامام تقي الدين السبكي في فتاويه ليس اختلاف
الامة رحمة وليس الحديث معروفا عند المحدثين ولم اقف له على سند
صحيح ولا ضعيف ولا موضوع ولا اظن له اصلا قوله ومنهم المرتدون الى
اخره على هذا التقدير لا يتبين حكم جميع الناس والاولى هو التفسير
الثالث وهو ان يراد جميع الكفار والحكم بان كل من كفر فهو كافر بعد
الايمان لانه آمن حين خطاب الست بربكم قوله او جزا الكفر كم الظاهر
ان هذا على مذهب من جوز ان تكون الحروف الجارة ينوب بعضها عن
بعض وان البا قد تكون بمعنى اللام فتكون البا ههنا بمعنى اللام
والجزا مقدر ويمكن ان يكون ما ذكره حاصل المعنى قوله لانه لا يخفى عليه
شي الى اخره اي الظلم تارة يفسر بنقص حق الغير وليس لاحد حق في ملكه
تعالى بل ما وجد في ايدي المخلوقين فهو حق خالص لله تعالى لا يشوبه
شركة الغير وتارة يفسر بفعل يكون الفاعل ممنوعا منه اما شرعا او
عقلا وهو تعالى ليس ممنوعا عن فعل من الافعال اذ لا احد يمنعه والعقل السليم
لا يحكم بقبح شي صدر منه تعالى قوله وقيل يوصف اهل الحق الى اخره ظاهر

هذه العبارة يدل على انه معنى لا يوجد في الكناية لكنه ليس كذلك لان
الكناية توجب صحة ارادة المعنى الحقيقي فيجب وقوع بياض وجوه المومنين
وسواد وجوه الكافرين ويمكن ان يقال المراد من قوله وقيل جواز ان
ارادة المعنى الحقيقي وليست بكناية قوله دل على خيريتهم فيما مضى ولم يدل
على انقطاع طرا لك ان تقول المناسب التعبير بالجملة الاسمية ليدل
على الدوام والثبات واما الفعل الماضي فيوهم لثبوت خيريتهم في الزمان
الماضي دون الحال والجواب انه مدح ولا وجه لمدح شخص بما ثبت له فيما
ولم يثبت له في الحال بل اتصف بخلافه ثم انه من المعلوم ان النبي صلى
الله عليه وسلم واصحابه كانوا صاعدين في الكمال والشرف الى اخر زمانهم
فاذا كانوا خيرا في الزمان الماضي فبطريق الاولى ان يكون خيرا في الزمان
الاتي ولو عبر بالجملة الاسمية لم يعلم منها صريحا انهم خير في اول الامر قوله
او فيما بين الامم المتقدمين اي مشهور في الامم الماضية ان امة محمد
صلى الله عليه وسلم خير الامم بان يعلم من الانبيا قوله واستدل بهذه
الاية على ان الاجماع حجة فيه ان الظاهر ان المخاطبين بهذا الخطاب اصحاب
النبي فلا يدل على صحة الاجماع مطلقا فان قيل فقد ثبت عصمة الامة
عن الاجتماع على الخطا قلنا هذا دليل مستقل على ان الاجماع حجة فكونه
حجة يفهم منه لا من الاية التي استدل بها ههنا قوله لكان خيرا لهم
الى اخره فان قيل هذه العبارة تدل على ان ما هم عليه نافع لكن الاسلام
انفع لهم فما هذا النفع الذي حصل من دينهم قلنا الرياسة والحظوظ الدنيوية
والامان بقبول الجزية قوله وهذه الجملة والتي بعدها الى اخره المراد
بهذه الجملة قوله تعالى منهم المومنون وما عطف عليه والمراد بالتي بعدها
لن يضروكم الا اذى وانما كان ذكرهما على سبيل الاستطراد لان المقصود الاصلي
بيان ان اهل الكتاب لو امنوا لكان خيرا لهم ولا يخفى ان الجملتين المذكورتين

لايفيد ان ذلك الغرض **قوله** للتراخي في المرتبة فان عدم كونهم منصورين
مخذولين اعظم درجة من توليهم الادبار وفرارهم ومفهوم كلامه ان ثم
على تقدير الجزم للتراخي في الرتبة واما على تقدير عدمه فيكون بمعنى
التراخي في الزمان لكن عبارة الكشاف صريح في انها على تقدير عدم الجزم
للتراخي في المرتبة فانه صرح بان ثم لاينصرون عطف على جملة الشرط
والجزاء وان ثم للتراخي في المرتبة **قوله** الا معتصمين او ملتبسين بذمة
الله تعالى الى قوله واتباع سبيل المؤمنين فيه ان ذمة المسلمين من قبول
الجزية فعلى تقدير ان تكون الذلة قبول الجزية كما هو الاحتمالات التي
ذكرها كان معنى الكلام ضربت عليهم الجزية الا في حال الالتباس بقبول
الجزية وهذا الكلام متناقض وعبارة الكشاف ههنا المعنى ضربت عليهم
الذلة في عامة الاحوال الا في حال اعتصامهم بحبل الله وحبل الناس
يعني ذمة الله وذمة المسلمين اي لاعز لهم قط الا هذه الواحدة وهي
التجاؤهم الى الذمة لما قبلوه من الجزية انتهى وليس في كلامه ان الذلة
هي الجزية ويمكن ان يقال اذا اريد بالذلة الجزية يكون المراد من
الحبلين المذكورين دين الاسلام واتباع سبيل المؤمنين واذا اريد
من الذلة هدر النفس والمال والاهل كان المراد بالحبلين التمسك بالكتاب
وقبول الجزية وهذا التفصيل هو مراد المصنف **قوله** وقيل معناه الى اخره
يدل على ان المعنى الاول وهو ان يكون ذلك الثاني اشارة الى الكفر
والقتل ارجح من ان يكون اشارة الى ضرب الذلة والمسكنة وايجاب
الغضب ووجه رجحان الاول انه على التقدير الثاني لاحاجة الى تكرير لفظ
ذلك بل يقال يكفي ان يقال ذلك بانهم كانوا يكفرون بايات الله
ويقتلون الانبياء بغير حق وبما عصوا وكانوا يعتدون اذ على هذا التقدير
كل من المذكورات سبب الذلة والمسكنة والبوء بالغضب وايضا المعنى

الاول

الاول يفيد فائدة لم يفدها المعنى الثاني وهي ان العصيان الصغير يفضي
الى الكبيرة والاصرار على الكبيرة يفضي الى الكفر **قوله** في المساوي هذه العبارة
موهمة للمعنى المخالف للمقصود اذ المتبادر من نفي التساوي في المساوي ان
يكون كل منهم مساوي لكن بعضهم اكثر مساوي والاولى ان يقال المراد ليسوا
سواء في الحال ولذا قال صاحب الكشاف ليسوا مستوين ولم يذكر في المساوي
قوله عبر عنه بالتلاوة الى اخره اي عبر عن تلاوة القران في التهجد بما
ذكر لانه اظهر دلالة على المدح اذ يمكن ان يفهم من التهجد غير الصلاة وابلغ
لذكر الاناء بلفظ الجمع واعلم ان التهجد هو الصلاة بعد النوم ولم يعلم
من التلاوة اناء الليل ان تكون بعد النوم بل تمكن قبله وتبع في هذا
الكشاف الا ان يقال المراد منه عدم النوم ولا ترك النوم كما هو معناه
اللغوي **قوله** بشارة لهم هذا كله بسبب ذكر قوله تعالى والله عليم
بالمتقين بعد ذكر عدم الكفران اي الحرمان اذ في هذا الذكر اشعار
بان عدم الكفران بسبب التقوى **قوله** ما ينفق الكفرة الى اخره لا يظهر
وجه تخصيص الريا بالمنافقين والسمعة بالكفرة فان الريا قصد ارائتهم
والسمعة قصد سماعهم وكل منهما يجري في كل منهما والاولى ان يقال
ما ينفق الكفرة قربة او مفاخرة او خوفا او رياء او سمعة **قوله** او نعت
وصف به البرد انما قدر له موصوف لانه اذا كان بمعنى الصفة كان بمعنى
البارد فصار معنى الكلام كمثل ريح فيها بارد ولا يصح ذلك الا بتقدير
موصوف حتى يصير المعنى كمثل ريح فيها برد قائم بالبرد فلزم بردان
فان قلت لا يخفى ان هذا المعنى الحقيقي غير مطابق للواقع فما وجه ذلك
قلنا معنى قولهم برد بارد يريد شديدا والنسبة بطريق المجاز العقلي
قوله لان الاهلاك عن سخط اشد اي انما شبه بحرث قوم ظلموا انفسهم
لان اهلاك حرث القوم المذكورين يكون عن سخط وهذا الاهلاك اشد

اقول وجه التخصيص [illegible]

فيفيد احباط اعمالهم اشد الاحباط **قوله** وهو من التشبيه المركب ولذلك
لم يبال الى اخره يعني لما كان هذا التشبيه تشبيها للحالة المركبة من
الانفاق وظهوره في الدنيا دون الاخرة بالحالة المركبة الاخرى
التي هي ظهور الحرث اولا ثم عدمه من الريح المذكور واهلاكه لم يجعل كلمة
التشبيه واردا على الحرث فعلم من ذلك ان التشبيه ههنا لم يكن تشبيه
ما ينفقون بالحرث ولو كان كذلك لوجب اقتران كلمة التشبيه بالمشبه
به الذي هو الحرث ووجه الشبه عدم الانتفاع بما شانه النفع مع توقع
الانتفاع والسعي في تحصيله واعلم ان صاحب الكشاف ذكر في تفسير
قوله تعالى مثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق وقال العلامة التفتازاني
انما وجب تقدير المضاف لان التشبيه وان كان مركبا لكن لا خفا في
ان المناسبة تقتضي اضافة المثلية الطرفين الى المتناسبين انتهى
كلامه وعلى هذا يجب تقدير مضاف ههنا لكن ظاهر كلام الكشاف دال
على انه لا يجب التقدير حيث قال هو من التشبيه المركب ويجوز ان يراد
مثل اهلاك ما ينفقون كمثل اهلاك ريح او مثل ما ينفقون كمثل مهلك
ريح وهو الظاهر من عبارة المصنف ايضا فليتامل **قوله** وقرئ ولكن
انفسهم يظلمونها الى اخره اي قرئ لكن بالتشديد حتى تكون من الحروف
المشبهة بالفعل وهذا يكون انفسهم اسما له توجب تقدير مفعول يظلمون
والا لوجب تقدير ضمير شان ليكون اسم لكن لكن لا يجوز تقديره بعد
لكن الا في الشعر بحسب الاستعمال **قوله** ولكن من يبصر جفونك يعشق
فلو جعل من الشرطية اسما للكن لزم ان لا يكون للكن خبر فتعين ان
يكون من الشرطية مع الجملة التي بعده خبرا والاسم محذوف ولا يصح
ان يكون ههنا شيء مقدرا لا ضمير شان **قوله** على تضمين معنى المنع او
النقص فان قيل قوله هذا موافق لما قال في الكشاف هذا نحو قولهم

بالاسبح انه لابد من تقدير مضاف وتقديره مثل دعاء الذين كفروا كمثل الذي ينعق هم

ولا يجوز ان يكون انفسهم مفعول يظلمون هم

لا آلوك

لا آلوك جهدا ولا آلوك نصحا على التضمين والمعنى لا امنعك نصحا ولا
انقصكه ويفهم منه ان التضمين ليس بالمعنى المشهور الذي ذكر في اوايل
الكتاب من انه جعل المضمن فيه على معناه والمضمن حالا كما في احمد الله
اليك ان المعنى احمد الله منهيا اليك بل معنى التضمين ههنا استعمال
اللفظ فيما يتضمنه ويستلزمه ولذا قال العلامة التفتازاني معنى
لا آلوك جهدا لا امنعك جهدا لان من قصر في حقك فقد منعك شيا
مع انه صرح في اوايل الحاشية بان معنى التضمين ان يبقى الفعل المذكور
على معناه الحقيقي مع حذف حال ماخوذ من الفعل الاخر بمعونة القرينة
اللفظية فقولنا احمد اليك فلانا احمد منهيا اليك حمده ويقلب كفيه
على كذا معناه نادما على كذا وقد يعكس اي يجعل المذكور حالا والمضمن
اصلا كما قال صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى يؤمنون بالغيب
ان معناه يعترفون ولا بد من اعتبار الحال اي يعترفون به مؤمنين
والا لكان مجازا محضا لا تضمينا فهذا المذكور في اوايل الحاشية
مناقض لما ذكره ههنا قلنا ما ذكروا ههنا محمول على الوجه الثاني
من وجهي التضمين فيكون المعنى ههنا لا يمنعونكم خبالا معتبرين كما قالوا
في تفسير يؤمنون بالغيب ان معناه يعترفون بالغيب مؤمنين فكيف
يكون نفيا للمنع والتقصير في الخبال فان النفي الوارد على الفعل المقيد
قد يتوجه الى الفعل والقيد معا كما في قولك ما جئتك راكبا نفي المجي
والركوب معا وقد مر في كلام المصنف مثله فان قيل اذا صح المجاز فما
وجه اعتبار التضمين وانه تكلف قلنا اعتبار زيادة المعنى لان في صورة
المجازية يعتبر معنى واحد هو المعنى المجازي وفي صورة التضمين يعتبر
معنيان المضمن والمضمن فيه فتامل **قوله** لان بدوه ليس عن روية واختيار
يعني انهم بذلوا الجهد في اخفاء البغض لكن قد يظهر منهم اثار البغض من

غير اختيارهم فيكون ما تخفي صدورهم اكبر لانه حصل مبذول وسعهم
وغاية جهدهم **قوله** مستانفات الى اخره اي عللا لعدم اخذ المومنين
بطانة من دونهم والجمل الاربع هي قوله تعالى لا يألونكم خبالا ودّوا
ما عنتم قد بدت البغضاء من افواههم وما تخفي صدورهم اكبر قد بينا لكم
الايات الاية فان كلا منها صالح لعدم اخذ البطانة المذكورة واما
الجمل الثلاث فهي من قوله تعالى لا يألونكم خبالا الى قوله تعالى وما
تخفي صدورهم اكبر والفرق بين الوجهين انه على التقدير الاول يفيد
عدم اتخاذ البطانة من دونهم مطلقا وعلى الثاني ان كانت الصفة
مقيدة كان النهي مخصوصا بالصفات المذكورة وان كانت مبينة كان
عاما **قوله** وهو خبر ثان او خبر لاولاء على الاول اولاء اشارة الى
المومنين وعلى الثاني اشارة الى الكافرين المخالفين على قياس انت
زيد تحبه يمكن وجه اخر **قوله** او صلة اي صلة اولاء وهو اذا كان
اولاء موصولا **قوله** وفيه توبيخ الى اخره هذا مستفاد من مجموع ما ذكر
وهو حب المومنين لاهل الكتاب مع عدم ايمانهم بكتاب المومنين وايمان
المومنين بكتابهم لكن ظاهر كلامه انه يستفاد من تومنون بالكتاب
كله وتوجيهه ان تخصيص الايمان بكل الكتاب بالمومنين دال على ان
غيرهم ليسوا كذلك فيدل على ما ذكر **قوله** دعاء عليهم الى اخره عبارة
الكشاف ان المراد بزيادة غيظهم زيادة ما يغيظهم من قوة الاسلام وعز
اهله فيكون دعاء زيادة الغيظ كناية عن دعاء قوة الاسلام وقال
العلامة التفتازاني يشير الى ان هذا من الكناية عبر بدعاء
موتهم بغيظهم بالغيظ عن ملزومه الذي هو دعاء ذهاب غيظهم الى حد
الهلاك وبه عن ملزومه الذي هو قوة الاسلام وعز اهله فهو يفيد
ان المقصود قوة الاسلام الموجب لغيظهم الموجب لهلاكهم فلا يحصل

الترتيب

الترتيب المذكور بل المعنى مجموع ما ذكر من الدعاء بزيادة الغيظ وقوة الاسلام
المفضي الى هلاكهم فتامل **قوله** ولا تتعجب ظاهره النهي عن التعجب المذكور
يفيد ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يعلم اطلاعه تعالى على ما في الصدور
فالاولى الوجه الاول **قوله** ولان الجد هذا يدل على ان الدعوى التي
هي عدم ضرر كيدهم اصلا مسبب عن الجد المذكور وفيه ما فيه لان الجراءة
على الخصم لا تنافي ضرر الخصم فالاولى الاقتصار على ما ذكره اولا كما فعله
صاحب الكشاف فان قيل كيف وقع الضرر على المسلمين من كيد العدو
يوم احد قلنا هذا من عدم الصبر والتقوى لان بعضهم خالف امر النبي
صلى الله عليه وسلم كما ذكر في السير ويجي **قوله** والظاهر انه ما كانت
عزيمة الى اخره اي امرا صادرا باختيارهم وقصدهم بل مجرد خاطر وحديث
نفس حصل بغير اختيار لان العزيمة المذكورة لا تناسب من كان الله وليه
وانما قال الظاهر لانه يمكن حصول العزم ثم ولاية الله لهم بازالة الثقة
والصبر على الحرب وما نقل في الكشاف عن ابن عباس من انهم اضمروا ان
يرجعوا فعصمهم الله يدل ظاهرا على انهم عزموا على الرجوع لان اضمروا يدل
على انهم قصدوا الرجوع باختيارهم وهذا هو العزم **قوله** ليدل على قلتهم
لان هذا الوزن وزن جمع القلة **قوله** او لعلكم ينعم الله عليكم الى اخره
هذه عبارة الكشاف وقال العلامة التفتازاني يعني انه كناية
او مجاز عن نيل نعمة اخرى توجب الشكر هذا كلامه يعني انه يمكن جعل تشكرون
كناية عن نيل نعمة اخرى فيكون المراد المعنى الغير الحقيقي مع عدم جواز ارادة
المعنى الحقيقي ولك ان تقول لا تخلو اما ان يكون ههنا صارف مانع عن
ارادة المعنى الحقيقي او لا فان كان الاول فلا يجوز ان يكون كناية وان
كان الثاني فلا يجوز ان يكون مجازا فلا وجه للابهام بقوله انه كناية
او مجاز بل الحق انه كناية لانه لا مانع من ارادة المعنى الحقيقي والذي

يخطر لي ان غرض صاحب الكشاف ان ههنا مقدرا وكانه في الاصل بنعم
الله عليكم فتشكرون فحذف الجملة والفاء فيم تشكرون موضع ما حذف
قوله اشعارا بانهم كانوا كالآيسين عن النصر قال في الكشاف فانه
قال وانما جيء بلن الذي هو لتاكيد النفي للاشعار بانهم كانوا لقلتهم
وضعفهم وكثرة عدوهم كالآيسين من النصر وفيه شيئان احدهما ان كون
لن لتاكيد النفي مما رده صاحب المغني حيث قال ولا تفيد لن تاكيد
النفي خلافا للزمخشري في كشافه الثاني انه ان سلم اشعاره بالياس
كان اشعاره باليأس من كفاية امداد الله لهم لا من الملائكة غير كاف
لهم والجواب ان هذا القول لهم يشعر بانهم لشدة باسهم عن النصر لما ذكر
كانهم انكروا عدم كفاية امداد الله لهم بالملائكة المذكورة **قوله** او وما
النصر ان كان اللام فيه للعهد اذا كان اللام للعهد كان المعنى النصر
المعهود الواقع يوم بدر ليقطع طرفا من الذين كفروا ولا يخفى ان مطلق
النصر ليس لما ذكر **قوله** للتنويع دون الترديد لان القطع والكبت
وقعا معا فلا يناسب الترديد الذي يكفي فيه احدهما منهما **قوله**
ويحتمل ان يكون معطوفا الى اخره لا يخفى ان العطف المذكور على هذين
الاحتمالين من عطف الخاص على العام ولكن عطف الخاص على العام
باو محل نظر بل لا يظهر للتركيب على الاحتمال الثاني معنى ان يكون العطف
على شيء معنى ملايم ولعل صاحب الكشاف تضعيف الاحتمالين المذكورين
لما ذكرنا قال وقيل او يتوب باضمار ان وان يتوب في حكم اسم معطوف
باو على الامر او على شيء وكانه لم يستحسن هذا الوجه ولم يرتض به والمصنف
ذهل عما اشار اليه صاحب الكشاف فجزم بالاحتمال المذكور **قوله** صريح في
نفي وجوب التعذيب الى اخره لانه علق بالمشية فلو كان واجبا لما صح
تعليقه بها ثم ان التقييد بالتوبة وعدمها وان يكون المعنى

يغفر لمن يشاء بالتوبة ويعذب من يشاء بعدمها كما لا ينافي لظاهر الاية
اذ هو يدل على انهما معلقان بالمشية مطلقا لكن التقييد من المذكورين
منافيان للاطلاق المذكور واعلم ان التعليق بالمشية كما ذكرنا يفيد
بحسب الظاهر ان لا وجوب لاحدهما لكن مذهب المعتزلة انه يجب
التعذيب لمن لم يتب وبين هذين الامرين تناف وانما قال كما لا ينافي
لاحتمال ان يكون المراد من الاية التقييد وان كان خلاف الظاهر
جدا **قوله** ولعل التخصيص بحسب الواقع الى اخره اي ليس المراد من قوله
تعالى اضعافا مضاعفة ان هذا النوع من الربا حرام دون غيره بل
تخصيصه بالذكر لاجل ان بعض الناس كان يأكل الربا اضعافا مضاعفة
فنزلت الاية في شانه **قوله** وفيه تنبيه على ان النار بالذات
معدة للكفار وبالعرض للعصاة اي المقصود بالذات من خلق النار
عذاب الكافرين واما قصد عذاب العصاة بها فانما هو لاجل تشبههم
بالكفار في العصيان **قوله** دليل عزة التوصل الى اخره اي قلة التوصل
الى ما جعل خبرا لواحد منهما وهو الرحمة فيما نحن فيه وانما كان دليلا عليها
اذ المفهوم من ظاهره ان اطاعة الله والرسول لا توجب الجزم بالرحمة مثلا
واذا كان كذلك كان الوصول اليها عزيزا فيكون المراد من القلة القلة
الاضافية لانه لما لا تستلزم الطاعة الرحمة فقد تنفك الاولى عن
الثانية لشقاء الخاتمة نعوذ بالله فوجود الثانية بالنسبة الى الاولى
قليل فان قيل لا يخفى ان اطاعة الله والرسول تستلزم الرحمة مع ان
بعضهم صرحوا بان عسى ولعل في القران الكريم للايجاب وكلام صاحب
الكشاف في تفسير قوله تعالى لعلكم تتقون في اوايل سورة البقرة
قريب من هذا قلنا وان كان الامر كذلك لكن ايراد كلمة لعل الذي هي
في الاصل بمعنى الرجا تقييد بحسب الظاهر نظرا الى معناها الحقيقي اذ الطاعة

الله والرسول لاستلزام الرحمة فيكون الوصول اليها عزيزا قليلا وفيه ما فيه
والاولى ان يقال ان المراد من عزة التوصل قوة شرف التوصل بالمذكورة والايراد
عليه انه لما كان لعل مفيدا بحسب الظاهر لعدم استلزام الطاعة المذكورة
كان الوصول اليها في غاية الشرف **قوله** فانها خارجة عن هذا العالم
اي عن السموات والارض اذ اثبت ان عرض الجنة مساو لعرضهما فلو لم تكن
خارجة عنهما لزم تداخل احدهما اي المتساويين في الاخر فلزم تداخل
الاجسام وهذا مطابق لما روي عن انس رضي الله عنه انه قال الجنة
فوق السموات السبع تحت العرش وايضا اذا كان العرض الذي هو اقصر
الامتدادين مساويا للسموات والارض فطولها الذي هو اطول
الامتدادين اعظم منهما فيجب ان تكون خارجة عنهما وفيه نظر فتامل
فان قيل هذا يفهم من قوله تعالى وجنة عرضها السموات والارض
فلم خصصه بما فهم من اعدت قلنا نعم يفهم كونها خارجة عن هذا العالم
ان مكانها خارج عن مكان هذا العالم الذي هو السموات والارض ولا
يفهم من كون عرض الجنة كعرض السموات والارض انها خارجة من هذا
العالم اي مكانها خارج عن مكانهما اذ يمكن ان تعدم السموات والارض
وتوجد الجنة مكانهما فكان عرضها كعرضهما مع ان مكانها على هذا
التقدير عين مكانهما لا خارج عنه فلا يلزم خروجها عن هذا العالم
بل يفهم ما ذكر من اعدت للمتقين اذ لما كانت الجنة موجودة الآن ولا
يمكن ان لا يكون مكانها خارجا عن مكانهما للزوم التداخل لزم ان تكون
الجنة خارجة عنهما واعلم ان العلامة التفتازاني ذكر في تفسير كلام
الكشاف ان المراد من التشبيه المذكور المبالغة في اتساع الجنة وليس
القصد تحديد عرض الجنة ليمتنع كونها في السما ولا يخفى ان هذا مناف
لكلام المصنف وهو انه يفهم من الاية كون الجنة خارجة عن هذا

ظ

[illegible]

العالم **قوله** او مدح منصوب او مرفوع فالاول ان يكون بتقدير امدح
الذين ينفقون والثاني ان يكون بتقدير هم الذين ينفقون **قوله**
بالندم الى اخره اراد ان لا يكفي ان يقول المذنب استغفر الله بل يجب
التوبة والندم **قوله** بذكروا انما فسره به ليعلم ان المراد بالذكر الذكر القلبي
لا اللساني والمراد به وصفه تعالى بسعة الرحمة وعموم المغفرة ان قيل
المفهوم من قوله تعالى ومن يغفر الذنوب الا الله حصر المغفرة وقصرها
عليه واما سعتها وعمومها فكيف يفهم قلت يفهم من ايراد الجمع المحلى باللام
اذ يفهم ان كل ذنب صدر من الشخص لا يغفره الا الله وهو يستلزم وسعة المغفرة
قوله تعالى وهم يعلمون اشارة الى ان من لم يعلم كونه فعل ذنبا واصر به
بسبب جهله فلعله كان مغفورا اعلم ان صاحب الكشاف صرح بان النفي
متوجه الى الاصرار من غير اعتبار نفي القيد واثباته وقال هو المناسب
للاية اقول بل لا يمكن ان يتوجه النفي الى القيد وهو العلم والمقيد
والقيد معا لان ما سبق من قوله تعالى فاستغفروا لذنوبهم يدل
على علمهم **قوله** جملة مستانفة الى اخره اي ان عطفت والذين اذا فعلوا
فاحشة على المتقين او على صفته وهي الذين ينفقون كان اولئك
الى اخره جملة مستانفة والفرق بين هذين الوجهين ان الذين اذا
فعلوا الى اخره على الوجه الاول غير المتقين وعلى الثاني داخل فيهم
قوله وتنكير جنات على الاول الى اخره اي على كونه خبرا لقوله تعالى
والذين اذا فعلوا فاحشة يدل تنكير جنات على ما ذكره ووجه الدلالة
ان تنكير جنات التي هي جمع قلة يدل على التقليل فيكون فيه تقليلان
اي لهم جنات قليلة بالنسبة الى الجنة التي عرضها السموات والارض
اعدت للمتقين **قوله** مستوجبون هذا بظاهره مخالف لكلام اهل
السنة او يمكن ان يراد من الاستيجاب اللزوم وعدا عادة **قوله**

لهذه النكتة اي للاشعار بان العامل المذكور كالاجنبي **قوله** فهو زيادة
بصيرة وموعظة للمتقين انما قال ذلك لان اصل الهدي والموعظة قد
حصل للمتقين **قوله** قد خلت اعتراض الي اخره هذا التقدير الاخير
قوله وحالكم انكم اعلا شانا منهم بتقييد علو شان الكافرين لكن ليس
لهم علو الي نظرا الي امور الدنيا اذ غلبتهم علي المومنين يوم احد ولو قيل
المراد بالاعلي ههنا المبالغة في العلو لكان اولي **قوله** ونداولها يحتمل
الخبر والحال اذا كانت الايام وصفا لكان نداولها خبرا وان كان خبرا
يحتمل ان يكون نداولها خبرا وان يكون حالا **قوله** ليكون كيت وكيت
اي ليكون قتل الكافرين ودخولهم جهنم وشهادة المسلمين ودخولهم
الجنة ورفعة الاسلام **قوله** والقصد في امثاله الي اخره اي الغرض
من تعليل الشي بحصول علمه تعالي مثلا او نفيه ليس حصول علمه تعالي
او نفيه بل الغرض من قوله تعالي وليعلم الله الذين امنوا مثلا وجود
المومنين الثابتين بطريق البرهان فان علمه تعالي بهم يدل علي
ثبوتهم وحينئذ نقول لا يخلو اما ان يكون المراد من اثبات المعلوم و
اثباته في الخارج فيلزم ان يكون ثبوته في الخارج ازليا والا لم يصح
الاستدلال من علمه تعالي علي ثبوته اذ صحة الاستدلال من علمه تعالي
انما هو بالاستلزام او يكون المراد اثباته في علم الله ولا يخفي ان اثباته
في علم الله وعلمه تعالي به واحد فلا وجه للحكم بالقصد الي الاول دون
الثاني والجواب باختيار الاول ولا يلزم ازلية المعلوم في الخارج لان
المراد من العلم هو تعلق العلم الحادث اي التعلق بالموجود الحالي فتامل
قوله او يتخذ منكم شهدا معدلين الي اخره قال في الكشاف او ليتخذ
منكم بالشهادة من يصلح للشهادة علي الامم يوم القيمة مما يبتلي به صبركم
علي الشدائد فتكونوا شهدا علي الناس انتهي وفيه ان كونهم شهدا علي الناس

بواسطة

بواسطة كونهم عدولا وافضل من غيرهم من الامم وكونهم كذلك موجب
لصلوح الشهادة اما صبرهم علي الشدائد فكونه موجبا لصلوح كونهم
شهودا لا يخلو عن خفاء الا ان يقال الصبر علي الشدائد في سبيل الله
ينبي عن قوة الايمان وهي تنبي عن العدالة وهي موجبة لصلوح كونهم
شهودا او الاولي ان يقال المراد من الصبر علي الشدائد من لم يصبر عليها
وفر من الجهاد صاحب الذنب الكبير وخرج عن العدالة علي التفصيل
المذكور في كتب الفقه **قوله** تعالي ام حسبتم ان تدخلوا الجنة الي اخره
لما كان الاستفهام للانكار دل الكلام علي ان دخول الجنة لا يكون بدون
الجهاد وليس كذلك الا ان يقال المراد دخول الجنة اول الامر لكن المتخلف
عن الجهاد من غير عذر لا يدخلونها الا بعد دخول النار بجزاء التخلف
فتامل **قوله** ولما تجاهدوا دل علي ان نفي العلم بالمجاهدين كناية
عن نفي الجهاد **قوله** علي ان اصله يعلمن اي بنون التاكيد تشبيها
للنفي بالنهي علي ان الواو للجمع لكن ضم المقصود بنفي الامرين جميعا **قوله**
وهو توبيخ لهم الي اخره فان قيل لم ايهما يستفاد قلنا من معاينة
الموت وقتل اخوانهم اذ فيه اشعار بانهم لو لم ينهزموا لقتلوا كاخوانهم
وعبارة صاحب الكشاف اي رايتموه معاينين مشاهدين له حين
قتل بين ايديكم من قتل من اخوانكم واقاربكم وشارفتم ان تقتلوا
وهذه العبارة اوضح دلالة علي انهزامهم اذ يفهم منها انهم شارفوا
علي القتل فلو لم ينهزموا لقتلوا كاخوانهم **قوله** فان في تمنيها تمني غلبة
الكفار ايهم الثاني في ضمن الاول وانه لم يكن قصدهم الا الامر الثاني والتوبيخ
لتقصيرهم في النظر حتي يعلموا استلزام الاول للثاني **قوله** ووعد
للرسول بالحفظ وتاخير الاجل فيه خفا اذ لا يفهم مما ذكر وهو كون الموت
بالاجل الموقت باذن الله تعالي الحفظ ولا تاخير الاجل بل يفهم مجرد

التشجيع وان الجهاد والحرب لا يغير الاجل المعين واعلم ان صاحب
الكشاف قال ان من فوائده ذكر ما صنع الله برسوله عند غلبة العدو والتمام بهم
عليه من الحفظ والكلاءة وتاخير الاجل وهذا الكلام صحيح واما كونه وعدا
على ما ذكر المصنف ففيه نظر ويحتاج ما ذكره الى التجوز والفرق بين ما ذكره
صاحب الكشاف وبين ما ذكره المصنف ان الاية على قول صاحب الكشاف
تذكير ما وقع في الماضي وعلى ما ذكره المصنف وعد للنبي صلى الله عليه وسلم
عما سيجي في المستقبل **قوله** انكار لارتدادهم الى قوله بعد علمهم
بخلو الرسل قبله وبقاء دينهم متمسكا به فجعل الفا للتعقيب ويفهم مما
ذكر ان ههنا مقدرا وكانه قيل وعلم تحقق موتهم وبقاء دينهم متمسكا به
أفإن مات الى اخره فيكون انكار الارتداد وانقلابهم بخلوه عليه
الصلاة والسلام بعد علمهم بما ذكر اي بعد العلم بما ذكر يجب عدم الارتداد
لا الارتداد **قوله** وقيل الفا للسببية الى اخره هذا كلام صاحب الكشاف
وتبعه المعلقون عليه وغيرهم وفيه نظر اذ لا معنى لجعل خلو الرسل وبقا
دينهم متمسكا به سببا لما ذكر حتى يحتاج الى انكاره بل يجب ان يجعل الاول
سببا لنقيض ما ذكر اللهم الا ان يتكلف تكلفا بعيدا والاوجه ان يقال
ان الفا في مثل هذا المقام مقدم على الهمزة بحسب التقدير لكن قدمت
الهمزة لصدارتها من حيث الاستفهام والتقدير فان مات الى اخره
فتكون الفا السببية خلو الرسل وبقاء دينهم **قوله** لا انكار ارتدادهم
بموته صلى الله عليه وسلم اي لما خلت الرسل وبقي دينهم بعدهم ينبغي ان لا
تصيروا مرتدين بعد موته صلى الله عليه وسلم واعلم ان ما قلنا من
ان الهمزة موخرة في التقدير عن حرف العطف في مثل هذا المقام
المذكور هو مذهب الجمهور وقال صاحب المغني اذا كانت الهمزة في جملة
معطوفة بالواو وبالفا او بثم قدمت على العاطف تنبيها على اصالتها

في التصدير

في التصدير وجعل اخواتها متاخرة عن حرف العطف كما هو قياس جميع
اجزاء الجملة المعطوفة نحو وكيف تكفرون فانى تؤفكون هذا مذهب
سيبويه والجمهور وخالفهم جماعة اولهم الزمخشري انتهى وهذا المذهب
اوقع الزمخشري فيما ذكر **قوله** ويؤيد الاول انه قرئ بالتشديد
لان هذا البناء يدل على التكثير فالانسب ان يكون قتل مسندا الى الجماعة
الذين هم الربيون حتى يتحقق الكثرة وفيه ان النبي متعدد في المعنى
لان كاين للكثرة ويمكن الجواب بان الكثرة انسب بالربيين لانهم
امم الانبياء والامم اكثر من انبيائهم وايضا كثرة النبي باعتبار المعنى
وكثرة الربيين باعتبار اللفظ والثاني اولى بالاعتبار وبالجملة
افادة الكثرة في الربيين اظهر من كاين من نبي ويؤيد ما ذكرنا افراد
ضمير معه الراجع الى نبي **قوله** وهذا تعريض بما اصابهم الى اخره فان
بعض المومنين ضعفوا واستكانوا حيث قالوا ليت ابن ابي ياخذ لنا امانا
من ابي سفيان **قوله** ليكون عن خضوع وطهارة الى اخره والطلب
التثبيت عن دعاء مغفرة الذنوب ليكون دعاء التثبيت اقرب الى الاجابة
لان دعاء الطاهر من ذنوبه الخاضع لله اقرب الى الاجابة **قوله** لان ان
قالوا اعرف وحق الاعرف ان يكون مسندا اليه **قوله** لدلالته على جهة
النسبة وزمان الحدث اي دلالته على ان نسبة القول اليهم بطريق صدوره
عنهم فان قالوا صريح في انهم فاعلو القول فتكون نسبة القول اليهم
بجهة الفاعلية بخلاف قولهم فانه ليس في الاضافة تصريح بانهم فاعلو القول
المذكور اذ يكفي في الاضافة ادنى ملابسة **قوله** فسبب الاستغفار الى
اخره هذه السببية تستفاد من الفاء **قوله** بالضم اي بضم العين **قوله**
وهو كقوله ولا ترى الضب بها ينجحر اي المراد بقوله تعالى ما لم ينزل به
سلطانا انهم جعلوا شركاء لله ما ليس حجة في الواقع لكن لم ينزل كما ان

اي اخرهم

الظاهر من المصراع المذكور نفي الانجحار وان كان المقصود ان ليس بها
ضب ولا انجحار قوله فوضع الظاهر موضع المضمر اي وضع مثوى الظالمين
موضع مثواهم للتغليظ فان وصف الظلم يوجب تغليظ الامر على الظالم
ولذكر علة سوء المثوى فان الظالم يستحق ان يكون مثواه سوءا قوله
من احسه اذا ابطل حسه هذا لا يخلو عن بعد وقول الصحاح يدل على
ان اصل معنى حس قتل قال لحسناهم بمعنى استاصلناهم قتلا قال تعالى
اذ تحسونهم باذنه وكلام الكشاف يوافق كلام الصحاح قوله تفضلا وكما علم
من ندمهم على المخالفة ليس بطريق التفضل ويمكن ان يقال ان المراد ان
العفو اما لمجرد التفضل من غير النظر الى ما يصدر منهم من الندم على المخالفة
او التفضل بسبب الندم بان يكون الندم سببا عاديا قوله كما ذكر فيه
انه يكون المعنى اذكر محمدا اذ تصعدون فيكون النبي من جملتهم لكنه ليس
كذلك كما فهم من الاية وهذا الاعتراض لم يرد على الكشاف لانه ذكر ان
بعضهم قرا يصعدون بالياء فيحتمل ان يكون تقديره اذكر على هذا الاحتمال
والجواب ان المقصود ان المقدر فعل من جنس اذكر وهو اذكروا فيكون
الخطاب للمعتدين واما ما جوزه العلامة التفتازاني من انه من قبيل
يا ايها النبي اذا طلقتم النساء ففيه ما ذكر قوله ونعاسا بدل الاشتمال
لانه يلتفظ السامع ان انزاله الامنة باي طريق كان فافهم البدل انه
بالنعاس قوله وامنة حال حال لامنة متقدمة على ما هو القاعدة من
انه اذا كان صاحب الحال نكرة يجب تقديم الحال عليه لئلا يلتبس بالصفة
قوله او مفعول له عطف على قوله نصب على المفعول قوله او تهتم انفسهم
الى اخره يقال اهمه الامر بمعنيين احدهما احزنه الامر واقلقه والاخر
كان الامر مهما له فالتفسير الاول ماخوذ من المعنى الاول والثاني من الثاني
والحصر المذكور مستفاد من المقام لان الكلام في حكاية شدة الامر

يعني سئال العفو عنهم لما علم من
ندمهم على المخالفة حر

بدليل

بدليل قوله تعالى يظنون بالله غير الحق الى اخره وهو الظن المختص بالملة
الجاهلية كقولهم حاتم الجود قوله وهو الظن المختص الى اخره فيكون اضافة
الظن الى الجاهلية للاختصاص كقولهم حاتم جود ورجل صدق قوله او استئناف
على وجه البيان لما قبله فيكون ايقاع انفسهم هو الظن المذكور قوله
فلم يبق لنا من الامر فيكون الاستفهام حقيقيا انكاريا فيكون بمعنى
النفي قوله او هل يزول عنا الى اخره فيكون الاستفهام حقيقيا قوله
من الاخلاص والنفاق هذا يدل على ان الخطاب في هذه الاية مع المومنين
والمنافقين معا فان اظهار الاخلاص يناسب المومنين واظهار النفاق
يناسب المنافقين لكن سوق الاية يدل على ان الخطاب مع المنافقين
فقط لان المخاطبين هم الذين يقولون لو كان من الامر شيء ما قتلنا ههنا
ولا يخفى انهم المنافقون لا المخلصون والعجب ان صاحب الكشاف جعل
الخطاب مخصوصا بالمومنين والاعتراض عليه اقوى قوله اي وفعل
ذلك ليبتلي فان قيل ما المعطوف عليه قلنا يمكن ان يكون كنتم فيكون
تحت قل اي وقل وفعل الله ذلك ليبتلي قوله وتخليصه من الوسواس
معناه ما في القلوب من الوسواس اي يجعله مجردا عن مقارنة الوسواس
فيكون الاعتقاد خالصا عن شائبته وهذا اكد من ان يقال وليمحص
قلوبكم فان تمحيص القلوب تجريدها من الوسواس وهذا لا يستلزم بقاء
الاعتقاد الصحيح بل يجوز ان تكون ساذجة لا يتصور فيها شيء وههنا نظر
لانا قد اثبتنا الخطاب مع المنافقين وهو لا يناسب التخليص من الوسواس
قوله لاجلهم ومنهم الباعث على هذين التاويلين ان قالوا لاخوانهم
يدل بحسب الظاهر على ان الاخوان مخاطبون لكنهم ليسوا كذلك كما يشعر
به قوله لكنه جاء على حكاية الحال الماضية هذه الحكاية على ما ذكروا
هي ان تقدر نفسك كانك موجود في ذلك الزمان الماضي او كانه موجود الان

واعلم ان المصنف تبع فيما ذكر صاحب الكشاف واعترض المعلقون عليه بان
حكاية الحال الماضية انما تكون حيث يؤتي بصيغة الحال والمذكور
ههنا صيغة الاستقبال لان معنى اذا ضربوا حين يضربون في المستقبل
قال الزجاج اذا ههنا لمجرد الزمان وقال قطرب كلمة اذ واذا تقوم كل منهما
عن الاخري وهذان الجوابان مبنيان علي استعمال اذا في غير المستقبل
وهذا ان لم يوجد في استعمال العرب لكن القران اولي بان يستشهد به
وهو حجة علي غيره وليس غيره حجة عليه كما صرح بذلك كله العلامة
النيسابوري **قوله** يعني المنافقين الدال علي انهم منافقون ما في قوله
يخفون في انفسهم ما لا يبدون لك **قوله** علي ان تكون اللام لام العاقبة
اي ليست اللام لام العلة لان جعل الحسرة في القلوب لا يكون علة
باعثة علي القول المذكور **قوله** حسرة في قلوبهم خاصة انما قال خاصة
لان الاعتقاد المذكور حسرة في قلوبهم سواء كان المؤمنون مثلهم اولا فلو
لم يقل خاصة لزم ان لا يكون الاعتقاد المذكور حسرة اذا وافقهم المؤمنون
لكن ليس كذلك فاذا قيل خاصة صح الكلام لان عدم موافقة المؤمنين
لهم موجب لكون الاعتقاد المذكور حسرة في قلوبهم خاصة دون قلوب
المؤمنين **قوله** تعالي ولئن قتلتم في سبيل الله او متم لا يبين فان قيل
لم قدم القتل في الاولي واخر في الثانية قلنا لانه رتب في الاية الاولي
المغفرة والثواب علي ما تقدم فكان تقدم القتل انسب لان ثوابه
اكثر واما في الاية الثانية فلما رتب فيها الحشر وكان متساويا بالنسبة
الي الموت والقتل وكان الموت اكثر كان تقديم الموت انسب **قوله**
جواب القسم فاللام في لمغفرة لام جواب القسم واللام في لئن متم
اللام الموطئة للقسم **قوله** فانا تالون من المغفرة والرحمة الي اخره
تخصيص هذا بالذكر صريح في ان المخاطبين هم المؤمنون حقا **قوله**

حتي اغتنم لهم بعد ان خالفوه هذا رابط للاية بما سبق **قوله** للتاكيد
والدلالة الي اخره تبع في هذه العبارة الكشاف وفيه توسع وحق العبارة
ان يقال وما مزيدة لتاكيد الدلالة الي اخره لان اصل الدلالة علي الحصر
استفيد من تقديم الجار والمجرور ولذا قال في كلام الكشاف حذفا
والمعني ما مزيدة والظرف مقدم للتاكيد والدلالة **قوله** ربطه
علي جاشه جاش القلب بالهمزة روعه عند الفزع وفلان رابط الجاش
وربيط الجاش كانه يربط نفسه من الفرار لشجاعته **قوله** او ظن به
الرماة معطوف علي قوله انهم فيكون المعني اما براءة الرسول عما اتهم به
او عما ظن به الرماة **قوله** وانما المبالغة في النهي الي اخره لان ما كان لنبي
معناه علي ما ذكر ما صح لنبي وهذا اكد من صريح النهي عن الغلول من وجهين
احدهما كون الكلام في صورة الخبر لانه يفيد ان لا حاجة الي النهي الصريح
والثاني نفي امكان الغلول فيفيد انه لا صحة لغلول النبي فضلا عن
وقوعه **قوله** ومبالغة ثانية لان المبالغة الاولي استفيدت
من قوله وما كان لنبي علي ما ذكرنا **قوله** فلا ينقص ثواب مطيعهم
الي اخره دل هذا الكلام علي ان نقص ثواب المطيع وزيادة عقاب العاصي
ظلم وهذا خلاف مذهب اهل السنة بل مذهبهم انه تعالي حاكم علي الاطلاق
يفعل ما يشاء لو عذب المطيع او يزيد في عقاب العاصي لم يكن ظالما
والعجب ان هذا الكلام المعتزلة والجواب ان المراد من الظلم ههنا
خلاف الوعد والاولي ان يقال المراد منه ما ذكر من نقص الثواب
وزيادة العقاب ولو لم يذكر الفاء بل قال لا ينقص من ثواب مطيعهم الي
اخره لكان اولي حتي يكون لا ينقص الي اخره مفسرا للا يظلمون الا ان
يقال الفاء تفسيرية كما في قوله تعالي فتوبوا الي بارئكم فاقتلوا
انفسكم **قوله** تعالي افمن اتبع رضوان الله هذا الفاء مقدمة في

الحقيقة على همزة الاستفهام وقد مر توضيحه في قوله تعالى أفإن مات
او قتل انقلبتم فتكون الفاء لسببية ما تقدم وهو توفية كل نفس ما كسبت
لانكار تسوية من اتبع ومن باء **قوله** تعالى وبئس المصير ههنا تقدير
والمعنى ما وأهم بفناء أي شأنه بئس المصير فيكون متعلق خبر محذوف
قوله عالم بأعمالهم تبع في هذا التفسير الكشاف وهو يدل على ان كونه
تعالى بصيرا عين كونه تعالى عالما وهو مأخوذ مما قال بعضهم من ان
البصر عالم بالمبصرات والحق انه ليس كذلك قال في شرح المواقف اتفق
المسلمون على انه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه فقالت
الفلاسفة والكعبي وابو الحسين البصري ذلك عبارة عن علمه تعالى
بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية
انهما صفتان زائدتان على العلم وتوضيحه انا اذا علمنا شيئا علما تاما
جليا ثم ابصرناه فانا نجد بالبديهة فرقا بين الحالتين ونعلم بالضرورة
ان الحالة الثانية تشتمل على امر زائد مع حصول العلم فيهما فذلك الزائد
هو الابصار **قوله** وقرئ من انفسهم بفتح الفاء من النفاسة يعني الشرف
قوله والمعنى ان الشأن كانوا لفي ضلال مبين هكذا في الكشاف والمعنى
ان ان مخففة من المثقلة واسمه وهو ضمير الشأن محذوف كما قال العلامة
التفتازاني وهذا اخلاف ما قاله ابن الحاجب من ان حذفه منصوبا
ضعيف الا مع ان اذا خففت فانه لازم **قوله** والواو عاطفة للجملة
الى آخره فالاول ان تكون الهمزة مؤخرة عن الواو ولكنها قدمت لتصدرها
والثاني ان تكون متقدما في الاصل على الواو **قوله** ولما ظرفه المضاف
ضمير ظرفه راجع الى قلتم اي اصابتكم قلتم **قوله** وتخلية الكفار سماها
اذنا لانها من لوازمه هكذا عبارة الكشاف وهي مناسبة لمذهبه
لانهم على مثل هذا لا يكون بارادة الله لان تغليب الكفار على المؤمنين

فيهم

فيهم وهو تعالى لا يريد القبيح والمناسب لاهل السنة ان يقال الاذن
بمعنى الارادة **قوله** وليتميز المؤمنون والمنافقون ان اراد بالتميز
عند الله فيرد عليه ان الطائفتين ممتازتان في علمه تعالى دائما
وان اراد التميز عند الناس يرد عليه ان لا معنى لتفسير قوله تعالى
وليعلم المؤمنون بتميزهم عند الناس اذ المراد بالعلم علم الله تعالى والاولى
ان يقال المراد ان معنى قوله تعالى وليعلم المؤمنين ليميز الله المؤمنين
فيميز المؤمنين عند الخلق لكنه اكتفى بالثاني وهو لازمه **قوله** او
كلام مبتدأ عطف على جملة ما اصابكم **قوله** تعالى هم للكفر يومئذ اقرب
منهم للايمان فان قيل انهم كافرون لانهم منافقون لما يجيء من قوله
والله اعلم بما يكتمون من النفاق قلنا المراد انهم للاصرار على الكفر وكمال
اظهاره اقرب منهم للايمان الظاهر **قوله** تأكيد وتصغير اي تحقير
لانه مشعر بانه امر صادر عن مجرد اللسان وليس في القلب منه شيء **قوله**
على جوده لنفس بالماء حاتم هذا استشهاد بابدال المظهر من ضمير الغائب
فان حاتما بدل من ضمير جوده وانما جعل بدلا منه لان وزان القوافي على
الكسر **قوله** او الى الذين قتلوا المفعول الاول محذوف يرد عليه ان
الذين قتلوا كيف يظنون على الحسبان واجيب بانهم احياء ونفوسهم
باقية مدركة ولقائل ان يقول لا فائدة لهذا النهي لانهم يعلمون
انهم احياء ولا يحسبون انهم اموات وايضا في وصول هذا النهي اليهم خفاء
ولا بد من نقل وبالجملة هذا الوجه من الاعراب كما ذكروا ليس كما ينبغي الا
ان يتكلف فيقال المقصود من نهي الشهداء عن الحسبان المذكور نهي غيرهم
مع انه على ما ذكروا من جواز حذف احد مفعولي باب حسبت والاقتصار
على الآخر وهو قليل **قوله** بل احسبهم بلفظ الامر احياء هذا التقدير
الذي ذكروه ليس بمرضي اذ لما كان حال الشهداء انهم احياء فالمناسب الامر

بالعلم لا الظن فيناسب ان يعبد بل احسبهم احيا خصوصا اذا كان المخاطب
بهذا الخطاب الرسول صلى الله عليه وسلم الا ان يقال ايراد الحسبان
للمشاكلة **قوله** مدرك بذاته فيه انه يلزم ان يكون مدركا واما كونه
بذاته مدركا من غير حاجة الى الة فغير ظاهر لا يجوز ان يكون بعد خراب
البدن متعلقا بشيء يكون ذلك الشيء الة لادراكه كما صرح به بعض اهل
العلم والتحقيق فان الحديث الذي روي عن ابن عباس صرح في ان
ارواحهم متعلقة باجسام فيحتمل ان تكون تلك الاجسام الالات لادراكها
كما في هذه النشاة ابدانهم الات له الا ان يقال مراده من ادراكه بالذات
عدم احتياجه الى البدن الذي تعلق به في الدنيا فاذن ادراكه باق
مع خرابه **قوله** واحماد الى اخره الحمد في الاية للشهداء ابشروهم بخس
حال اخوانهم **قوله** ويجوز ان يكون الاول الى اخره اي يجوز ان يكون
الاستبشار الاول استبشارا بحال اخوانهم وهذا الاستبشار
استبشارا بحال انفسهم وهذا احتماد والاحتمال الاول الذي
ذكره ان يكون الاستبشار ان بحال الاخوان **قوله** على انه استيناف
معترض كذا في الكشاف ومعناه انه كلام مبتدا ليس معطوفا على
ما سبق وكونه معترضا لكونه في اخر الكلام وليس بمعطوف ومن هذا
علم ان الجملة المعترضة لا يلزم ان تكون بين كلامين متصلين **قوله**
المقصود من ذكر الوصفين المراد من الوصفين الاحسان والتقوى
لا النعت النحوي **قوله** لان المستجيبين كلهم الى اخره فانهم اي المستجيبين
الصحابة وهم بالصفتين المذكورتين **قوله** ويضعف حتى يدخل صاحبه
النار فان قيل الايمان وان كان ضعيفا لا يوجب دخول الشخص في
النار بل يوجب خروجه عنها كما ورد في الحديث انه يخرج من النار
من في قلبه حبة من خردل من ايمان قلنا ضعف الايمان يوجب ترك

الواجب

الواجب وفعل المنهي الموجبين للدخول في النار **قوله** وما بعده بيان
لشيطنته اي جملة استينافية تكون دليلا على كونه شيطانا **قوله**
او صفة وما بعده خبره اي الشيطان صفة لاسم الاشارة ويخوف
اولياءه خبره والمعنى ما ذلكم الشيطان الا يخوف اولياءه **قوله**
يعني ابليس عليه اللعنة فان قيل محصل كلامه ههنا انه ان كان
ذا اسم اشارة الى المثبط كان المراد من الشيطان المعنى اللغوي
وان كان اشارة الى العود كان المراد من الشيطان ابليس ولا يظهر توجيه
هذا الفرق قلنا الفرق انه على الاول لا بد ان يكون المراد من الشيطان
غير ابليس لان نعيما وابا سفيان غيره واما اذا اريد القول فلا
باعث على ان يراد بالشيطان غير ابليس بل يمكن ان يقدر مضاف
كما ذكر حتى يكون الشيطان ابليس كما هو المتبادر من لفظ الشيطان
فان قيل كيف ينسب قولهما الى الشيطان قلنا لما حصل القول المذكور
بسبب الشيطان ووسوسته نسب اليه **قوله** الضمير للناس الثاني الى
اخره اي ضميرهم راجع الى الناس في قوله تعالى ان الناس قد جمعوا لكم
على الاول اي ان يخص الاولياء بالقاعدين عن القتال والى الاولياء
ان كان المراد من الاولياء ابا سفيان واصحابه وهو التفسير الثاني
للاولياء **قوله** يحتمل المفعول والمصدر فعلى الاول معناه لن يضروا
اولياء الله شيئا من الامور الضارة وعلى الثاني معناه لن يضروا
شيئا من الضرر **قوله** وفي ذكر الارادة الى اخره الاولى ان يقال
ان في ذكرها دليلا على المقصود الذي هو عدم جعل الحظ لهم في الاخرة
لانه اذا لم يرد الله لهم حظا في الاخرة لم يحصل لهم ذلك الحظ الا يقال
لو قيل لا يجعل الله لهم حظا في الاخرة لكان دليلا على ارادة عدم الجعل
فكان ابلغ لانا نقول لا يلزم من عدم الجعل ارادة عدم الجعل بل عدم ارادة

الجعل **قوله** مع ان المقصود عدم الجعل فالمناسب المبالغة فيه **قوله** وانما
على بدل منه لم يجعلوه مفعولا ثانيا لان المفعول الثاني من هذا الباب
يجب ان يحمل على الاول لكن ههنا ليس كذلك ولهذا لا تجعله مفعولا
ثانيا حكم بتقدير مضاف حتى يصح الحمل **قوله** وانما اقتصر على مفعول واحد
لان التعويل الى اخره اي المبدل منه في حكم المنحى من حيث انه غير مقصود
بالذات والبدل المذكور يصح ان يكون قائما مقام المفعولين لان ان
مع جملتها يصح قيامها مقام مفعولي باب حسبت فان قيل قد مر جواز
حذف احد مفعولي حسبت فما الحاجة الى عذر قيام البدل مقام المفعولين
قلنا فرق ما بين الاقتصار والحذف فالاقتصار ان لا يكون مفعول
ثان لا مذكورا ولا مقدرا وههنا الاقتصار لا الحذف **قوله** فكان
حقها الى اخره لان قاعدة علم الخط ان ما المصدرية تفصل عن الحرف
الذي قبلها تنبيها على كونها مع ما بعدها في حكم كلمة واحدة **قوله**
استيناف ما هو العلة للحكم قبلها يعني دليل على الحكم المتقدم
وهو عدم الحسبان فانه اذا كان الاملاء لزيادة الاثم كان دليلا
على عدم حسبان ان املاءهم خير لهم **قوله** وعند المعتزلة الى اخره
اي ليست للارادة حتى يكون المعنى لارادة الله ازدياد اثمهم كما هو مذهب
اهل السنة لان ارادة ازدياد الاثم قبيح عند المعتزلة وهو غير جائز
على الله تعالى **قوله** ولا تحسبن الذين كفروا ان املاءنا لهم لازدياد
الاثم بل للتوبة لك ان تقول لا يخلو اما ان يكون املاء الله تعالى
لهم لازدياد الاثم او للتوبة فان كان الاول لم يكن هذا التفسير
صحيحا وان كان الثاني لم يكن التفسير الاول صحيحا والجواب ان كلا
من الامرين محتمل لانه يصح ان يكون مراد الله تعالى من املائهم زيادة
اثمهم ويحتمل ان لا يكون كذلك بل يكون املاء لهم لتوبتهم لان الله

يفعل

يفعل ما يشاء والتفسيران المذكوران على هذين الاحتمالين فان قيل
اذا كان املاؤهم لتوبتهم ودخولهم في الايمان يجب ان يتوبوا ويدخلوا
في الايمان والا لزم خلاف مراد الله تعالى وهو باطل على مذهب اهل
الحق قلنا لزوم ما ذكر انما يكون اذا لم يتقيد بشيء اخر واما اذا قيد بان
يقال انما نملي لهم لامكان التوبة في زمان الاملاء اي للاتساع في
زمان التوبة ان امكن فلا **قوله** على هذا اي قراءة انما الثاني بالفتح
كذا في الكشاف وقال العلامة التفتازاني يعني انما على هذه القراءة
مصدرية وليزدادوا في موضع الخبر ولما لم يكن الاملاء الذي للتوبة
والدخول في الايمان ملائما لمقارنة العذاب بل الثواب جعل الواو
حالية داخلة في حيز النهي عن الحسبان بمنزلة ان يقول ليزدادوا
وليكون لهم عذاب وظاهر ان هذا المعنى لا يحصل بالواو العاطفة
بل ليس ههنا ما يحسن عطف هذه الجملة عليه نعم للاعتراضية وجه
انتهى وفيه ان ان المفتوحة مصدرية فلا باعث على جعل ما مصدرية
بل يلزم منه اجتماع حرفين مصدريين فالظاهر ان يقال ان ما كافة
والجواب ان ما جعل الفعل بتاويل المصدر وان يجعل الجملة التي بعدها
بتاويل المصدر كان المعنى ولا تحسبن الذين كفروا ازدياد املائنا
لهم لله ثم **قوله** ليس كما ينبغي اذ على القراءة المشهورة وهو قراءة الاولى
بالفتح وانما الثانية على الكسر يجوز ان تكون الواو حالية ايضا فلا
وجه لتخصيص الحالية بالقراءة الشاذة واعلم ان في عبارة المصنف
حيث قال يجوز اشارة الى جواز كون الواو اعتراضية بخلاف عبارة الكشاف
اذ ليس فيها اشعار بما ذكر فانه جزم بان الواو على القراءة الغير المشهورة
للحالية **قوله** الخطاب لعامة المؤمنين على هذا يكون المناسب ان
يكون المؤمنون مخلصين اذ لو كان المراد منهم المؤمنين مطلقا سواء

كانوا مخلصين او منافقين لناسب ان يقال ما كان الله ليذركم لكن
الظاهر ان قوله لا يترككم مختلطين الى آخره تفسير قوله تعالى ما كان
الله ليذر المؤمنين وهو يدل على ان المراد بالمؤمنين ما يعم المخلصين
والمنافقين وبالجملة قد غير عبارة الكشاف عما ينبغي وهي كانه
قيل ما كان الله ليذر المخلصين منكم على الحال التي انتم عليها من اختلاط
بعضكم ببعض **قوله** او ينصب له ما يدل عليه يعني ان اطلاع النبي
على الغيب يكون بطريقين احدهما يكون بطريق الوحي والثاني ان يظهر
امرا يدل على امر يكون من بعد كما نصب للنبي صلى الله عليه وسلم علامات
دالة على مصارع الكفار يوم بدر على ما ذكره بعض الكبراء اهل الكشف
والتحقيق **قوله** ولا يقولون فيها الا ما اوحي لهم اي لا يقولون
في امر الشرائع والاخبار عن الله تعالى وعن الغيب **قوله** عليه الصلاة
والسلام عرضت على امتي الى آخره يمكن ان يكون المراد من الامة امة
الاجابة ويكون معنى قوله اعلمت من يؤمن بي اعلمت من يؤمن بي
من الخلائق ومن يكفر بي ويمكن ان يكون المراد امة الدعوة فيكون
المعنى عرضت على امة دعوتي ثم الظاهر ان المراد من قوله اعلمت من
يؤمن بي من كان موجودا في عصره ولاقاه ويمكن ان يكون المراد غيره
الله ورسوله اعلم **قوله** وان تؤمنوا حق الايمان وتتقوا النفاق
هذا لا يلايم ان يكون الخطاب في اول الاية لعامة المؤمنين مخلصيهم
ومنافقيهم بل المناسب ان يكون لمنافقيهم خاصة وحينئذ يخالف هذا
الخطاب الخطاب السابق في هذه الاية وهو قوله تعالى ما انتم عليه
فانه صرح بانه عام للمخلصين وغيره واعلم ان تعليق تتقوا بالنفاق
من زياداته على الكشاف والمناسب ان يبقى التقوى على اطلاقه فيكون
المعنى وتتقوا ما يجب ان يتقى حتى يشمل المخلصين وغيره. **قوله**

الولاية فيه ما سبق من قوله تعالى ولا يحسبن الذين كفروا انما نملي لهم
الاية **قوله** ليتطابق مفعولاه اي ليحمل احدهما على الآخر **قوله** وان
جعله الموصول اي جعل فاعل يحسبن الموصول **قوله** كان المفعول
الاول محذوفا لم لا يجوز ان يكون هو مفعولا اول لانه ضمير مرفوع
فلا يقع مفعولا **قوله** بيان لذلك اي لكونه شرا لهم **قوله** والمعنى
سيلزمون هذا بناء على ان يطوقون استعارة تبعية والمستفاد
من الحديث انه على معناه الحقيقي ولا منافاة اذ يمكن ان يطوق البخل
حقيقة ويلزم ايضا وبال البخل لزوم الطوق **قوله** وهو ابلغ في الوعيد
لان الوعيد في الخطاب والحضور اشد منه في الغيبة **قوله** لولا ما بيننا
من العهد هذا مخالف لما قاله الفقهاء من ان العهد ينقض باسماع
الذمي كلمة الكفر **قوله** اي سنكتبه فان قيل الظاهر لقد كتبناه
في صحائف الكتبة لان نزول الاية بعد ان قالوا ذلك والظاهر
ان الكتبة كتبوه قلنا المراد سنثبته ونبقيه في صحائف الكتبة
لا نمحوه **قوله** واستهزاء بالقرآن والرسول لان قولهم استهزاء بقوله
تعالى من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا **قوله** وفيه مبالغات الاولى
انه تعالى قال هذا القول بذاته المتعالي لا بواسطة الثانية انه
تعالى امرهم بما ذكر فافاد وجوب عليهم الذوق الثالثة امرهم بالذوق
الذي هو دال على قوة ادراكهم للعذاب ووصوله الى باطنهم لان الذوق
مستلزم له الرابعة وصف العذاب بالاحراق وما ذكرنا في ايراد الذوق
اولى مما ذكره المصنف لما فيه من التكلف **قوله** او سنحفظه لا يخفى ان
كل شيء محفوظ في علم الله تعالى فالاولى ان يقال هو كناية عن اعداد العذاب
لهم **قوله** والمعنى انه لم يخف عليه الى آخره جعل هذا المعنى معنى ما ذكر
لا يخلو عن تكلف والاولى ان يقال والله اعلم ان المقصود من قوله تعالى

لقد سمع الله قول الذين قالوا ارد اليهود في جحده فيكون كناية عن كذب
الامل في جحده **قوله** لان اكثر اعمالها بهن اي اعمالها الظاهرة
قوله يستلزم ولا يخفى انه تعالى كيف يشاء يفعل في ملكه فان يعاقب
المطيع او يثيب العاصي لا يكون ظالما كما هو مذهب اهل الحق فنفي الظلم
عنه تعالى لا يقتضي ما ذكره المصنف والذي يخطر في خلدي والله اعلم
ان المعنى وان الله ليس بظلام للعبيد لو عذبهم يعني ان تعذيبهم بسبب
افعالهم وبكونه تعالى ليس بظلام بتعذيبهم اذ لو كان الله تعالى يتعذيبهم
ظالما لم يعذبهم البتة والاول لثبوت السبب والثاني لرفع المانع وايضا
يمكن ان يقال المراد من الظلم التعذيب بغير جرم ويكون المعنى ذلك
العذاب الذي هو جزاء افعالهم من غير زيادة بسبب ان الله تعالى
لا يعذب بغير جرم فلو زاد في الجزاء لزم التعذيب بغير جرم لان الزيادة
تعذيب من غير جرم وذكر الظلام بصيغة المبالغة مع ان الظاهر
ذكر الظالم لان صدور فعل ناقص عن الكامل نقص كامل فلو صدر ظلم
ما من الله تعالى وهو اكمل من غيره بل هو الكامل على الاطلاق وكل كمال
مستفاد منه لكان ذلك الظلم في غاية الشناعة والعظم ومن
صدر منه ظلم عظيم كان ظلاما **قوله** وهذا من مفترياتهم محصل
ما ذكر ان ما نقلوه من التوراة كذب وافترا لانه لا فائدة لتخصيص
المعجزة بايجاب الايمان بل كل معجزة دالة على ايجاب الايمان ولك ان
تقول مفهوم فحواهم ان كل معجزة لا توجب الايمان وان اوجبت صدق
صاحبها بل الموجب للايمان هو هذه المعجزة الخاصة فيجب اثبات ان
المعجزة كلها توجب الايمان والاولى ان يقال ان كذبهم يستفاد من قوله
تعالى ان كنتم صادقين ثم انه يمكن ان يستفاد من كون الذين قالوا
ان الله عهد الينا هم الذين قالوا ان الله فقير ونحن اغنياء فان فنحاص

هو قائل بالقولين المذكورين واخوته في حكمه عليهم اللعنة فيكون الذين
الثانية صفة للذين السابقة وهو الظاهر من العبارة فيكون المعنى
لقد سمع الله قول الذين قالوا ان الله عهد الينا فدل على كذبهم في هذا
القول السابق **قوله** تعالى بالبينات ان قيل المناسب تقديم الذي
قلتم لانه اظهر في اقوالهم قلنا لكون الذي قلتم داخلا في البينات
فيكون تخصيصا بعد تعميم فلذا اخره انه نقل عن السدي ان هذا
الشرط جاء في التوراة مع الاستثناء قال من جاءكم يزعم انه رسول الله
فلا تصدقوه حتى ياتيكم بقربان تاكله النار الا المسيح ومحمدا صلى الله
عليهما وسلم وكانت هذه العادة جارية الى مبعث المسيح **قوله** للدلالة
يعني اذا لم تكرر الباء يمكن ان يكون الزبر والكتاب عين البينات
بالذات وغيرها بالاعتبار فكان شي واحد بينة باعتبار تبيينه
الاشياء وكتابا باعتبار اشتماله على الاحكام والشرائع فكان العطف
لتغاير الاعتبار فيكون من عطف صفات شي واحد بعضها على بعض لكن
اذا كرر الباء كان مشعرا بتغايرهما بالذات اذ لو كانا واحدا بالذات
لكان الظاهر عدم تكريرها وكذا نقول في وبالكتاب **قوله** بالنصب
مع التنوين وعدمه اي بنصب الموت مع تنوين ذائقة وعدم تنوينها
كما في قول ابي الاسود الدؤلي

فذكرته ثم عاتبته ** عتابا رفيقا وقولا جميلا
فالفيته غير مستعتب ** ولا ذاكر الله الا قليلا

الاصل ذاكر بالتنوين مجرورا معطوفا على مستعتب والاضافة لان الله
منصوب واسم الفاعل معتمد على النفي **قوله** ولفظ التوفية الى اخره
انما لم يقل يدل بل يشعر بايصال بعض الاجور في القبور حتى يكون
هذا الكلام دليلا على نعيم القبر وعذابه لان توفية الاجور يوم القيمة

القول الانه تهديد لهم بهذا
القول كما يدل على كذبهم

يدل على ان قبله ايصال بعض الاجور ولعله يكون في الدنيا **قوله**
تعالى فمن زحزح فان قيل البعد عن النار مستلزم لدخول الجنة فما
فائدة التصريح بذكره مع انه موهم لعدم الاستلزام قلنا يمكن البعد
من النار بان يكون البعيد من اصحاب الاعراف وهو السور الذي بين
الجنة والنار **قوله** فانها متاع بلاغ اي متاع يبلغ به الى مقاصد
الاخرة **قوله** لمن معزومات الامور اي العزم ههنا مصدر بمعنى المفعول
اي المعزوم فيكون المراد منه اما معزوم العبد او معزوم الله تعالى وهو
المراد بقوله ما عزم الله تعالى عليه **قوله** ما اخذ الله تعالى اي اخذ
الميثاق على اهل الجهل ان يتعلموا بعد ان اخذ الميثاق على اهل العلم
ان يعلموا **قوله** او المفعول الاول محذوف اي المفعول الاول للتحسبن
محذوف وبمفازة مفعوله الثاني ويكون فلا تحسبنهم تاكيدا وهذا اذا
جعل التاكيد بمجموع فلا تحسبنهم واما اذا جعل التاكيد للفعل والفاعل
اذ ليس المذكور سابقا الا الفعل والفاعل فالضمير المنصوب المتصل
بالتاكيد هو المفعول الاول ولا حذف هكذا ذكر العلامة التفتازاني
ولا يخفى ما في انفصال الضمير المنصوب الذي هو المفعول الاول عن موكده
من البعد والتكلف ولعل ترك صاحب الكشاف لهذا الوجه لما ذكرنا
قوله لان مناط الاستدلال الى اخره اذ مناط الاستدلال على وجود
الباري تعالى الجامع لصفات الكمال تغير الموجودات من حال مخصوص
الى حال اخر مخصوص اذ هذا التغير لا بد له من مغير اذ لا يمكن ان يكون
تغير الشيء مقتضى ذاته والا لزم ان يكون التغير المخصوص لازما له لا ينفك
عنه اصلا وليس كذلك فثبت مغير خارج عن المتغير فثبت شيء غير
الامور المذكورة يكون تغيرها بسببه فان كان ذلك الشيء متغيرا ايضا
نقلنا الكلام الى تغيره ونقول ان كان بمغير اخر هو ايضا متغير وهلم

جرا فلزم التسلسل وان كان بمغير لا يكون متغيرا اصلا ثبت وجود
ذات مغير للاشياء لا يكون متغيرا اصلا وهذا هو واجب الوجود اذ كل
ممكن يقبل التغير اذ وجوده من غيره فلم يكن موجدا فوجد بارادة
موجده قابل للتغير من موجده ثم ان النظام المحكم المستمر الذي في
خلق السموات والارض والاختلاف المذكور دال على توحد الذات
المقدس واتصافه بالعلم والقدرة والارادة الكاملة الى غيرها من
الصفات وهذا التقرير وان اعتبر فيه بعض المقدمات الحدسية
الذي يمنعه المجادل المعاند لكنه كاف لذوي البصائر ولهذا قال
لايات لاولي الالباب **قوله** لتغير العناصر هذا ماخوذ من كلام
الفلاسفة فانهم اثبتوا للعناصر صورا جسمية ونوعية وكذا اثبتوا
للافلاك حركات وضعية يتبدل بها اوضاعها التي هي نسب اجزائها
بعضها الى بعض الى الخارج عنها واما اهل الشرع فلم يثبتوا للعناصر
الصور بل قالوا ان كل جسم مركب من اجزاء لا تتجزا وكذا لم يثبتوا للافلاك
حركات وضعية بل قالوا ان الكواكب يسبحون في الافلاك كما نص عليه
في القران الكريم مثل قوله تعالى كل في فلك يسبحون فالاولى ان يكتفي
بمطلق التغير فان كل ما ذكر متغير الاحوال **قوله** ومضطجعين فما فائدة
العدول مع انه اخصر والله اعلم لعل من فوائده تنويع العبارات بازاء
الحالات والاعتبارات ضبطا ولا عن حالة من الاحوال بالمصدر
الذي هو القيام وعن حالة بصيغة قعود الذي هو جمع قاعد الذي
هو المشتق وعن حالة ثالثة بالجار والمجرور **قوله** فهو حجة للشافعي
يعني تخصيص القران الاضطجاع بالذكر يدل على تعينه بعد العجز عن القعود
وانه لا يجوز الاستلقاء كما هو راي الحنفية فان قيل الظاهر ان المراد
من يذكرون غير الصلاة ولذا قال وقيل معناه يصلون فلا يكون

هذا التفسير لقوله تعالى وعلى جنوبهم ولكن ان نقول لهم ليقل مضطجعين صح

حجة لان حمل الذكر على الصلاة خلاف الظاهر قلنا الذكر محمول على الاطلاق
فهو شامل للصلاة فيكون فيه حجة فتامل والاولى ان يقال مراده
ان الاية على التفسير المتاخر حجة للشافعي **قوله** وفائدة الفاء الى اخره
توضيح ما ذكر انه لما كان من فوائد خلق السموات والارض ما ذكر من
كونهما مبدا الخلق الانسان الى اخر ما قاله كان للخالق العناية
بخلق الانسان والرحمة عليه فكان هذا باعثا على طلب الوقاية
عن عذاب النار يعني لما كنت ربنا رحمت وتفضلت علينا في الدنيا
بالنعم المذكورة فانعم علينا في الاخرة بالحفظ من عذاب النار **قوله**
من ادرك مرعى الصمان فقد ادرك الصمان اسم جبل فيه مرعى عظيم لكن
في تنظيره بما ذكر شيء وهو ان الشرط والجزاء فيمن ادرك الصمان متحد
فلا بد من تاويل الجزاء بان يراد فقد ادرك غاية المرعى او المرعى الكامل
واما قوله تعالى من تدخل النار فقد اخزيته ليس كذلك لان ادخال
النار عذاب جسماني والاخزاء عذاب روحاني كما سيجيء بكلامه
فالجواب ان المراد الجزاء مفهوم من الشرط في كل من المثالين فان
الاخزاء مفهوم من ادخال النار فلو بقي الجزاء على حاله لكان كلاما
خاليا عن الفائدة فيجب ان يحمل الاخزاء على كماله ولك ان تقول
كمال الاخزاء ايضا مفهوم من ادخال النار فتامل **قوله** وفيه اشعار
بان العذاب الروحاني اقطع فانه رتب في هذا الكلام العذاب الروحاني
وهو الاخزاء على الجسماني الذي هو ادخال النار وجعل الثاني شرطا
والاول جزاء ولا يخفى ان المراد من الجملة الشرطية الجزاء فيشعر بان العذاب
الروحاني اقطع اذ لو كان الجسماني اقطع لكان الظاهر ان يجعل جزاء حتى
يكون هو المقصود بالذات وايضا المفهوم من قوله تعالى فقنا عذاب
النار طلب الوقاية من عذابهما وقوله ربنا انك من تدخل النار فقد

اخزيته

اخزيته كانه دليل على الطلب المذكور فكانه قيل نطلب الوقاية من عذاب
النار لترتب الخزي عليه وهذا التقرير يدل على ان غاية ما يخاف
منه العذاب الروحاني **قوله** ولا يلزم من نفي النصرة نفي الشفاعة
رد لما قاله صاحب الكشاف من ان نفي النصرة يستلزم نفي الشفاعة
قوله وفيه مبالغة الى اخره لان الظاهر انه يكون المنادي
مسموعا واذا كان المنادي مسموعا كان كلامه مسموعا بطريق الاولى
ولا يخفى ان المنادي غير مسموع فيجب تقدير شيء وهو ان يكون التقدير
سمعنا نداء منادي ينادي للايمان **قوله** وفي تنكير المنادي الى اخره
اطلاقه باعتبار انه لا يضاف الى شيء بعينه بان يقال انا سمعنا
منادي الايمان وانما كان الاطلاق اولا ثم التقييد ثانيا دالا على
التعظيم لان ما ذكر انما يكون فيمن يقوى الاهتمام به **قوله** لتضمنها
الى اخره فباعتبار الاول تعدي بالى وبالثاني بالباء **قوله** اي
امنوا فتكون ان مفسرة لانها بعد النداء الذي بمعنى القول
وفيه ان امنوا لا يلائم ان يكون تفسيرا لينادي للايمان ولا
للايمان فقط اذ لا يلائم ان يقال سمعت مناديا الى امنوا ويوافق
ما ذكرنا ما قاله صاحب المغني ان الكوفيين انكروا ان التفسيرية
البتة وهو متجه لانه اذا قيل كتبت اليه ان افعل لم يكن افعل نفس
كتبت كما كان الذهب نفس العسجد في قولك هذا عسجد اي ذهب ولهذا
لو جئت باي في المثال المذكور مكان ان لم يكن مقبولا عند الطبع
ويمكن ان يقال ان ههنا مقدرا والمعنى ينادي للايمان اي قائلا
امنوا حتى يكون امنوا تفسيرا لينادي للايمان فتامل **قوله** او بان
امنوا الظاهر ان هذا بدل من قوله تعالى للايمان فيكون المعنى ينادي
بان امنوا اي بطلب الايمان لان ان وان جعلت الفعل بمعنى المصدر

لكن بقي اعتبار المضي في الماضي والاستقبال في المستقبل والطلب في
الامر **قوله** جمع بر او بار قال العلامة التفتازاني في الجمهور على
انه لم يثبت جمع فاعل على افعال وان اصحاب جمع صحب بالسكون
او صحب بالكسر مخفف صاحب محذوف الالف **قوله** مخافة ان لا يكونوا
من الموعودين بسوء عاقبة اذا لم يكن من الموعودين بان كان سيء
العاقبة او قاصرا في الامتثال لا وجه للدعا بالعبارة المذكورة
لان معناها طلب ما وعده الله واذا لم يكن الداعي من الموعودين
لا وجه لدعائه بان يقول آتنا ما وعدتنا والاولى الاقتصار
على الامرين الاخيرين وهما التعبد وهو امتثال الامر والاستكانة
اي الخضوع **قوله** وهو اخص من اجاب لان استجاب لا يستعمل الا
في اجابة الدعوة بخلاف اجاب فانه يقال في جواب النداء والسؤال
والدعاء وايضا الاستجابة لا تستعمل الا في تحصيل المطلوب
بخلاف اجاب **قوله** على ارادة القول يحتمل وجهين احدهما ان يكون
استجاب بمعنى قال والثاني ان يكون التقدير قائلا اني لا اضيع
قوله او لانهما من اصل واحد لا يظهر من هذا وجه كون بعضهم من
بعض الا باعتبار الاتصال فهو راجع الى ما بعده **قوله** بين بها
الشركة المذكورة فهم من قوله من ذكر او انثى فمراده علة الاشتراك
بينهم من هذا القول لانه اذا كان بعضهم من بعض ومتصلا به فحكم
كل من البعضين حكم الآخر فحكم النسا يكون حكم الرجال في جزاء الاعمال
قوله والثاني افضل اي وجه تقدم قتلوا على قاتلوا الا ان القتل
الذي فهم من قتلوا وهو الشهادة افضل من المقاتلة وهذا اذا
كان المقاتل والمقتول واحدا واما اذا كانا متغايرين فالوجه
هو ما ذكر بقوله او لان المراد الى آخره **قوله** والمراد امته فيكون

هنا

ههنا مضاف مقدر اي لا يغرن امتك **قوله** تنزيلا للسبب
منزلة المسبب للمبالغة اي اصل لا يغرنك لا تكن مغرورا فنهي التقلب
عن الغارية ليستدل به على تعلق النهي باغترار المخاطب لان كون
التقلب غارا سبب لصيرورة المخاطب مغترا وهذا هو في ما قاله
العلامة التفتازاني ان فيه اشعارا بان السبب عن التقلب في
المسبب الاغترار به والنهي ورد عن الاول والمراد النهي عن الثاني
اعني الاغترار مجازا او كناية وذلك ان تقول لا تظهر السببية ههنا
لان كون التقلب غارا ليس سببا لكون المخاطب مغرورا لان الغارية
والمغرورية متضايفان فقد صرحوا بان القطع والانقطاع والكسر
والانكسار مثلا متضايفان وقد حقق في العلوم العقلية ان
المتضايفين لا يصح كون احدهما سببا للاخر بل هما معا في درجة
واحدة والاولى ان يقال علق النهي بكون التقلب غارا ليفيد
نهي المخاطب عن الاغترار لان نفي احد المتضايفين الذي هو الغارية
يفيد نفي المتضايف الاخر الذي هو الاغترار **قوله** وبئس المهاد
اما ان يكون معطوفا على جهنم بتاويل ان ماواهم مقول في شانه
بئس او خبر محذوف او تكون الواو اعتراضية **قوله** وكنا اذا الجبار
اي المتسلط العاتي وضافنا بمعنى نزل بنا ضيفا والقنى جمع قناة
وهي الرمح والمرهفات السيوف الصارمة **قوله** وانما دخل اللام
الى اخره اي لام التاكيد تدخل على خبر ان ومنع دخولها على اسمها
حذرا من اجتماع حرفي التاكيد لكن ههنا دخلت على الاسم لتاخره عن الخبر
فلا يلزم الاجتماع المذكور **قوله** لان سرعة الحساب الى اخره لان غرضه
من الحساب ظهور ما يستحق المكلف من الجزاء او ترتيبه عليه ومنه
يعلم ما فهم من كلامه ان العلم في الجزاء داخل في سرعة الحساب **قوله**

المعبر عنها الى اخره صفة المقامات الثلاثة فالصبر على الطاعات
المرتبة الاولى التي هي الشريعة ورفض العادات المرتبة الثانية
التي هي الطريقة ومرابطة السر على جناب الحق المرتبة الثالثة
التي هي الحقيقة والله تعالى هو الموفق بمنه وكرمه

تم الجزء الاول من حاشية العلامة الحازروني
بحمد الله تعالى وعونه وحسن توفيقه
ويليه الجزء الثاني واوله
سورة النساء
والحمد لله
وحده
ام

كتابخانه
محمد سلطان القرائي
تبريز ١٣٦٥ قمري

